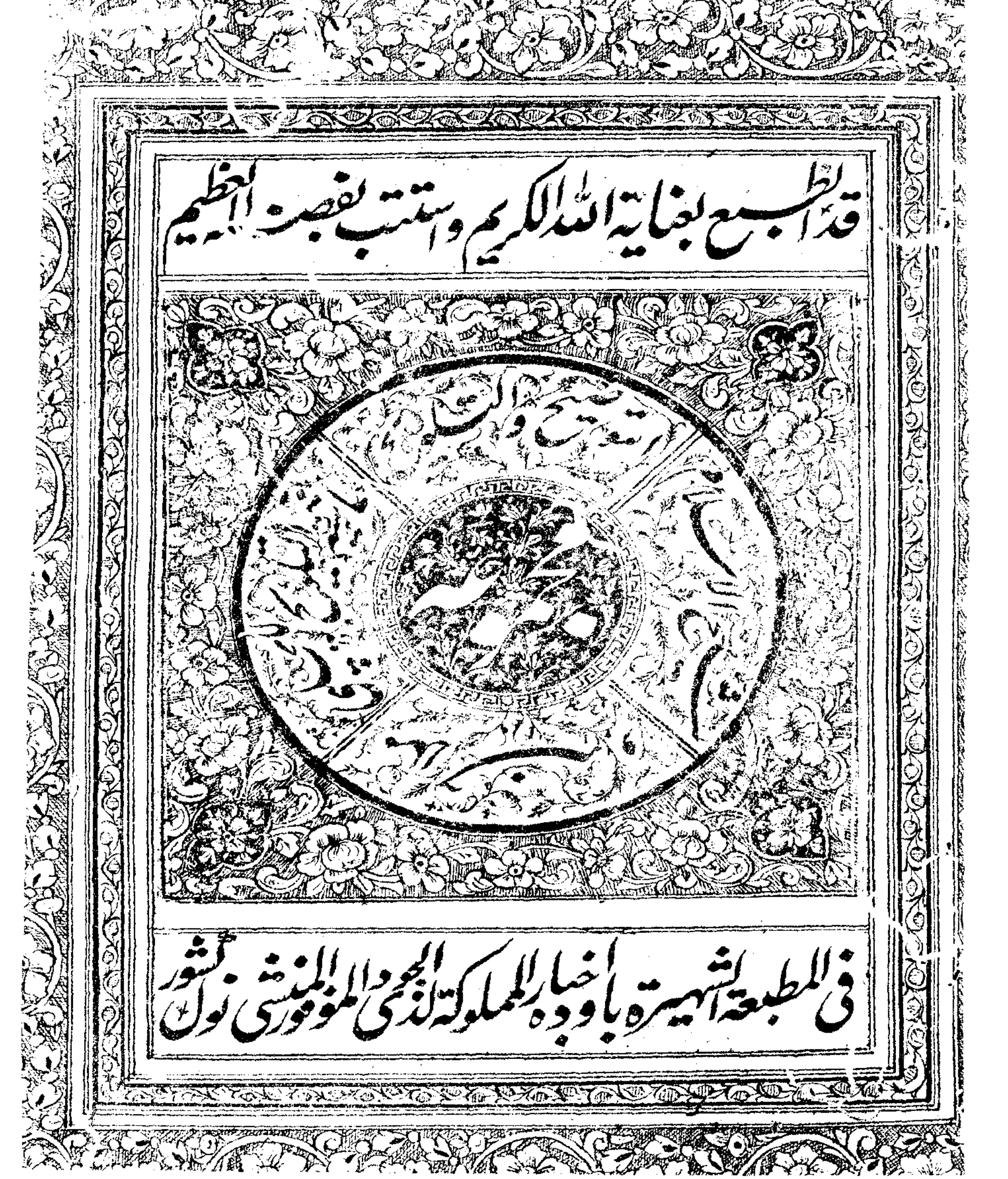
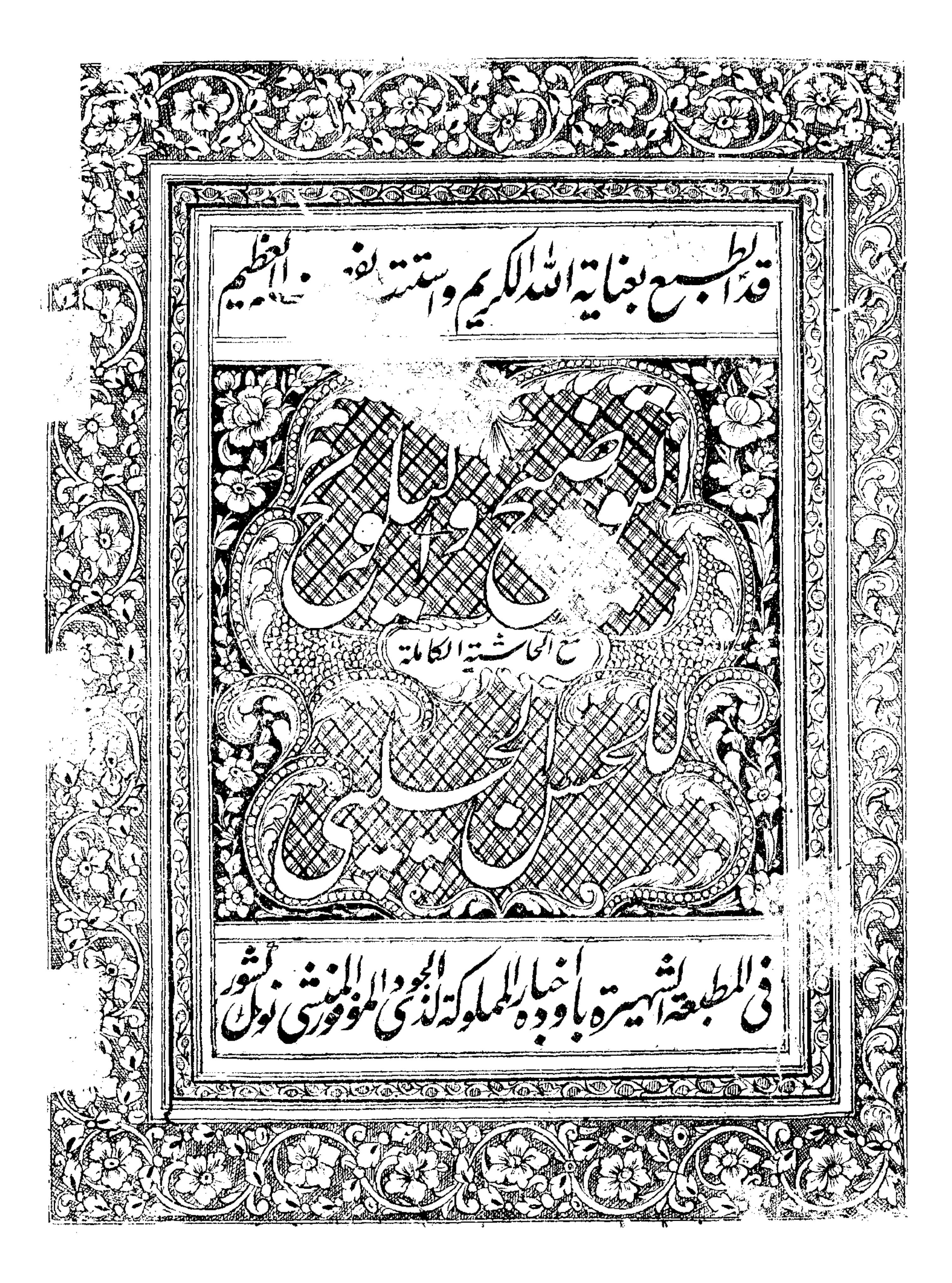


قد طبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم

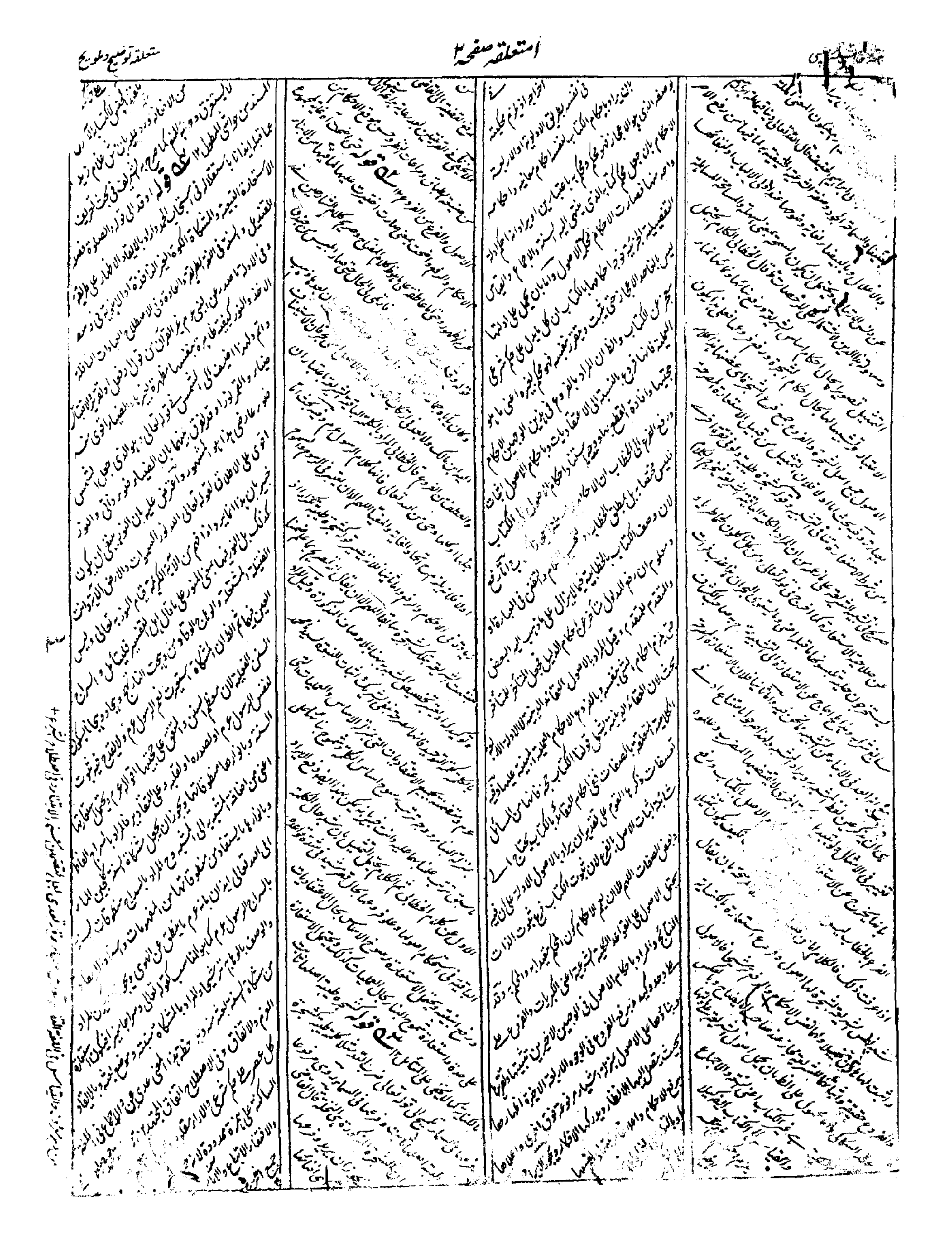
في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذي الجود المنشي نول كشور

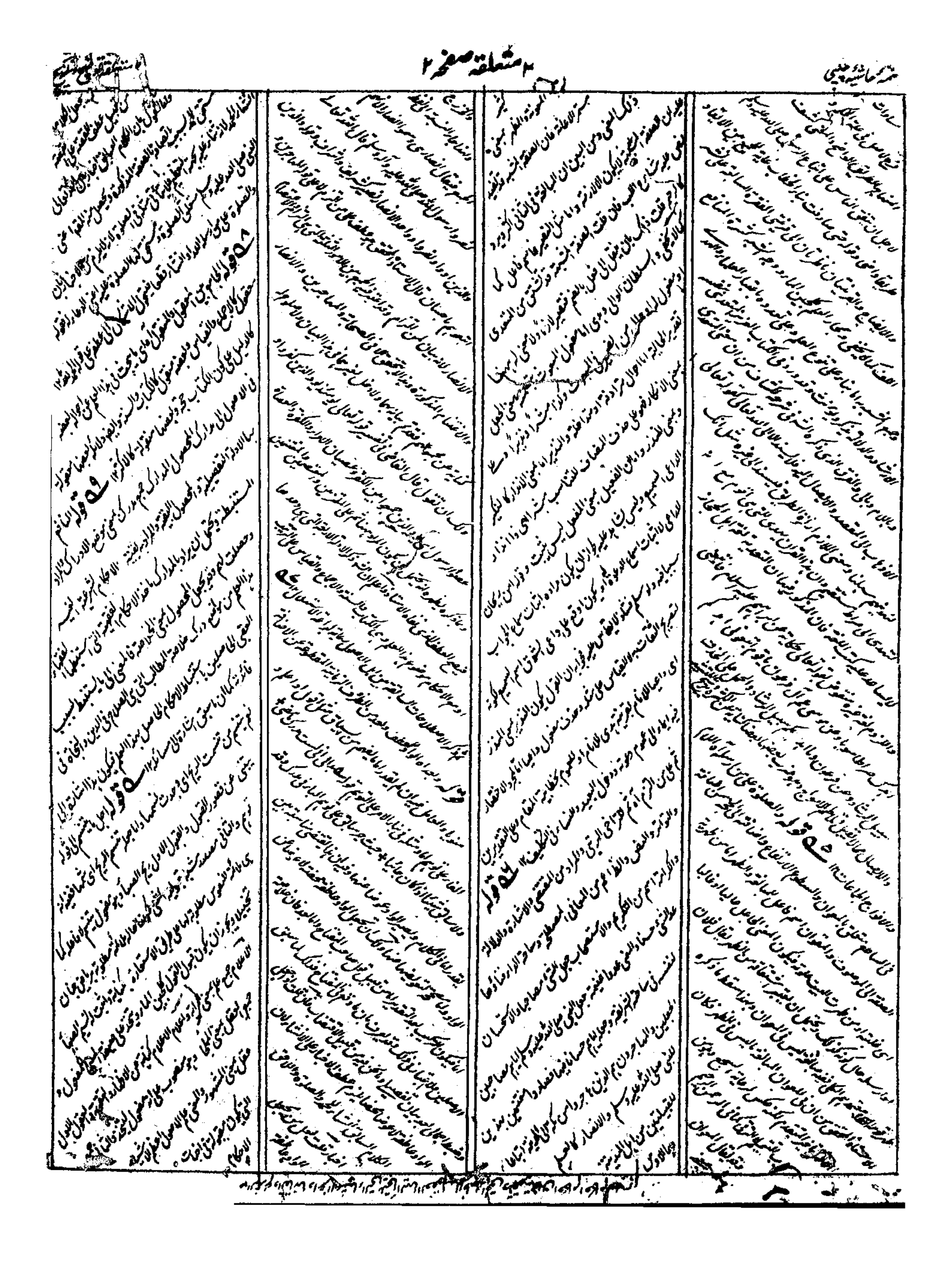

قد طبع بعناية الله الكريم واستعانة العظيم
التوضيح والتلويح
مع الحاشية الكاملة
في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذي المجد والمفاخر المنشي نول كشور

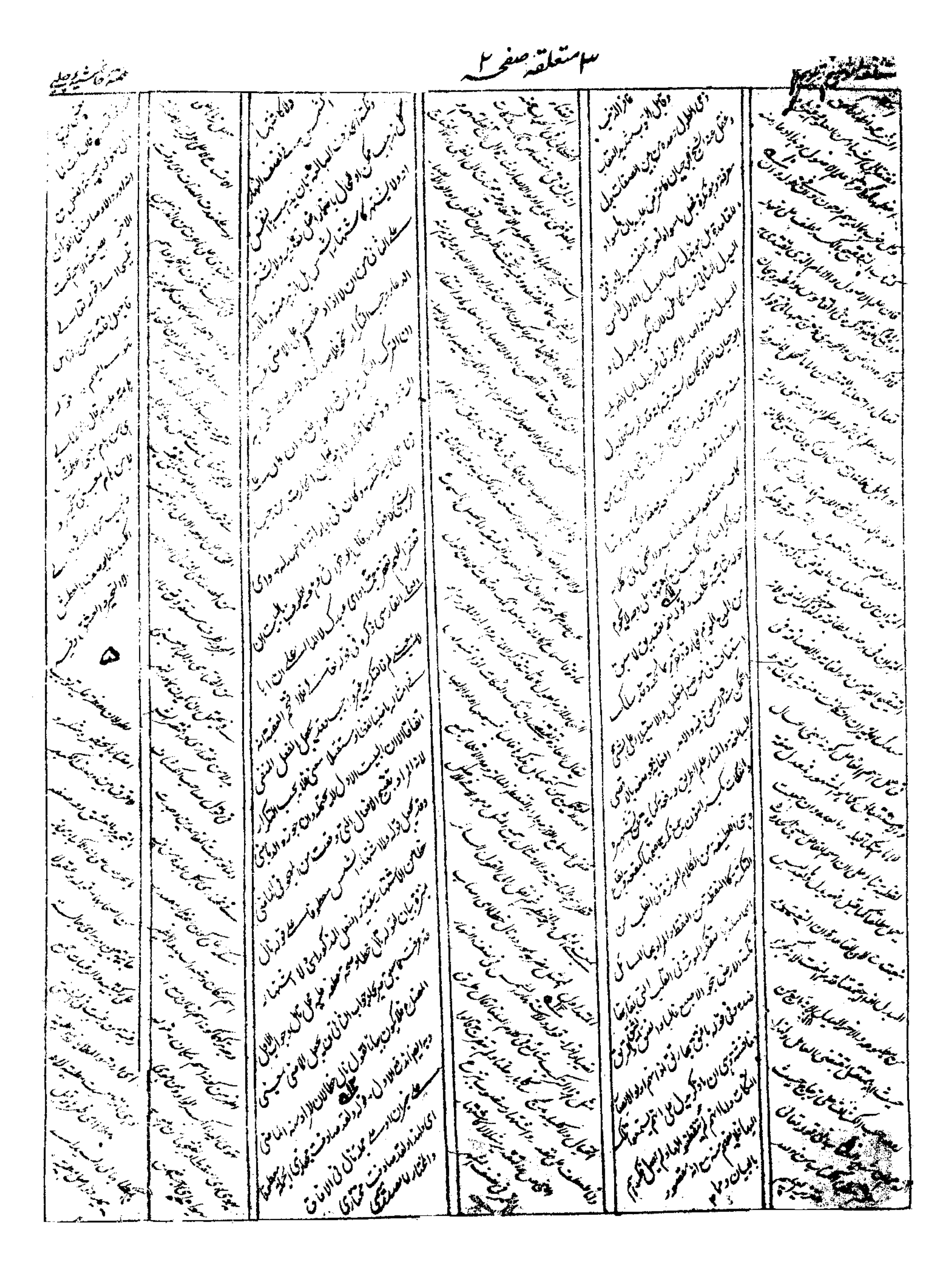


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقدر من مشكاة سنته لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بسواطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وعلى من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول احكم ما بنى عليه احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع تشريف زيادات ما ستهيا ابدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بمثلها رتق اذان اولى الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار والاشتهار كالشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازى بما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه واكبادا مائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه متعتصمين في كشف استاره بالنواجع الاطراف فاتعين في بحار اسراره عن اللآلى بالاصداف لا يحلّ انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته







الزيادة وتوكيل استبقاق

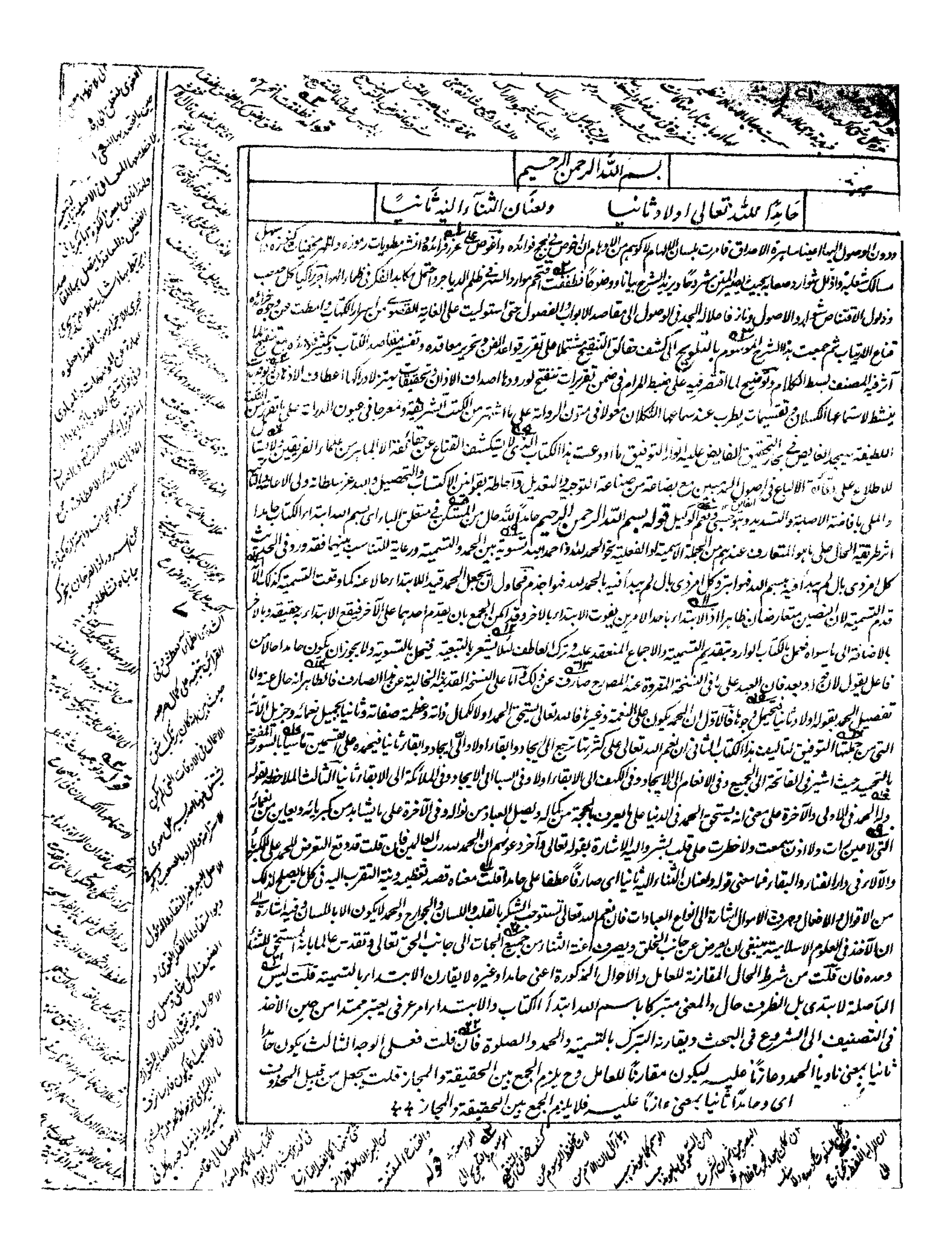
ليبان قصورهم ولتذكر العطف و

الاول ذوى الاصباح جمع الصبح اليم والفصل

ان تشتى فلان اى اصبح فى امره وفضل الاولى استقل

البيان لاستغراق ... فلما تقع بعد ... قوله

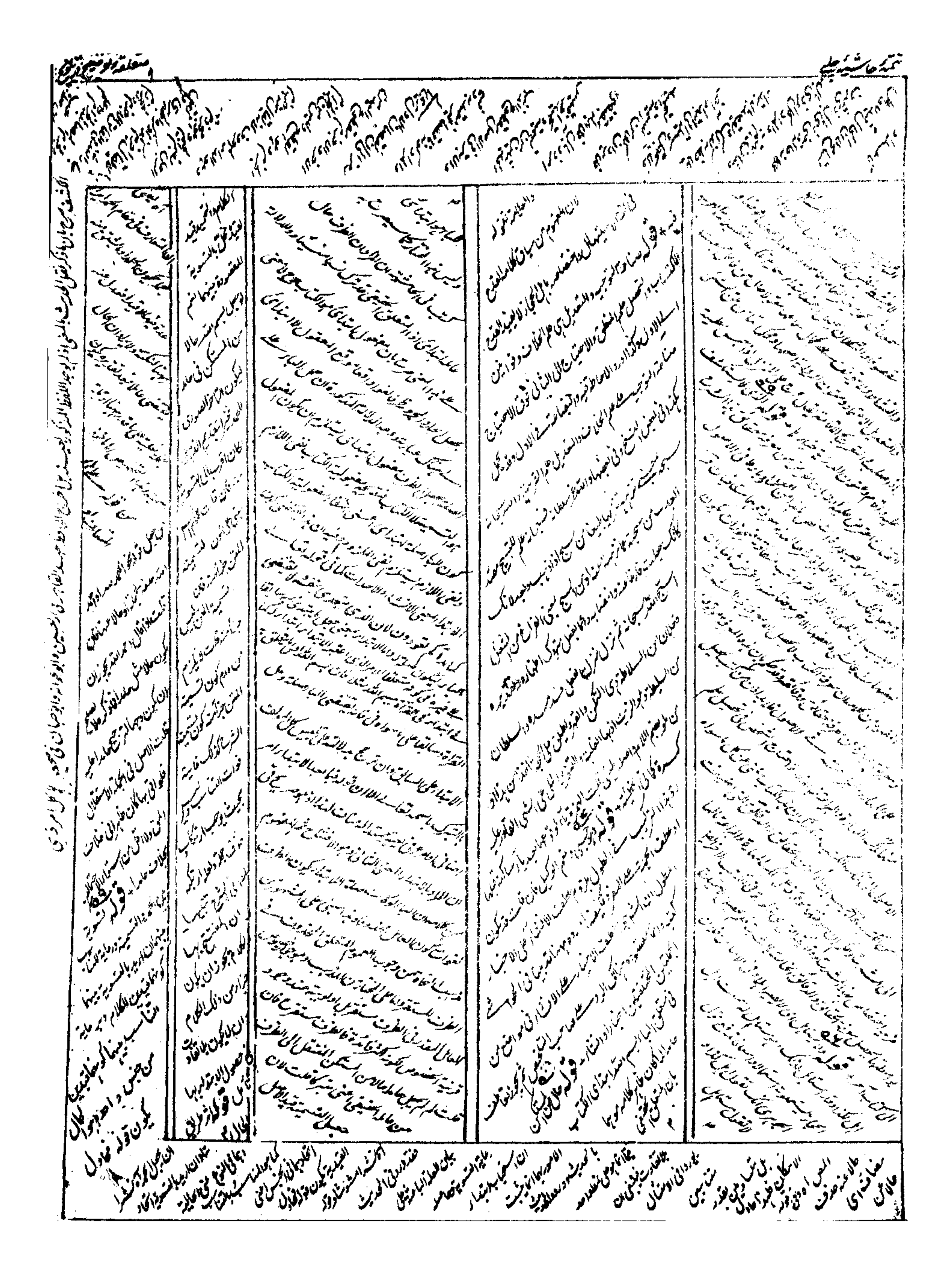
[illegible]

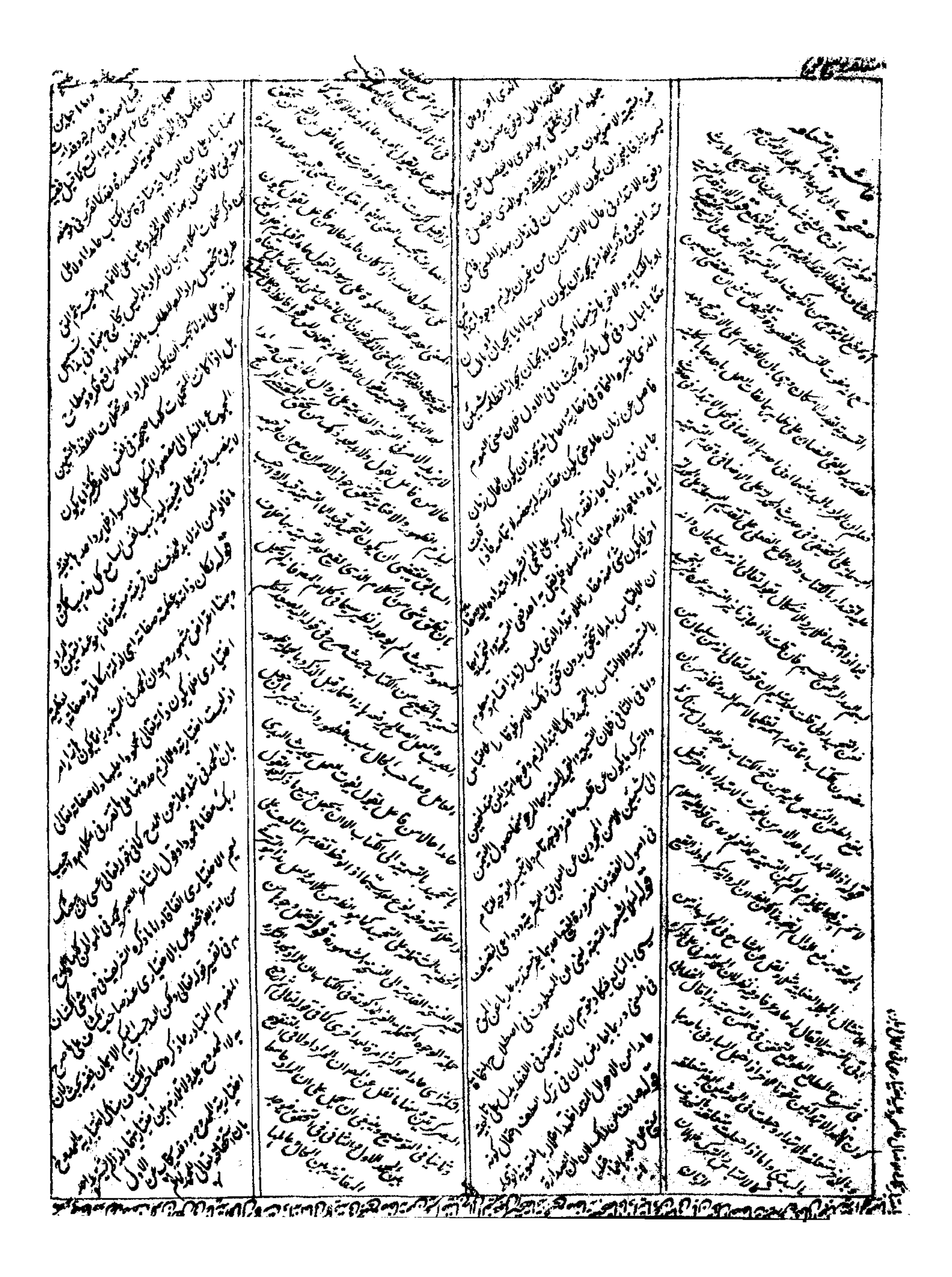


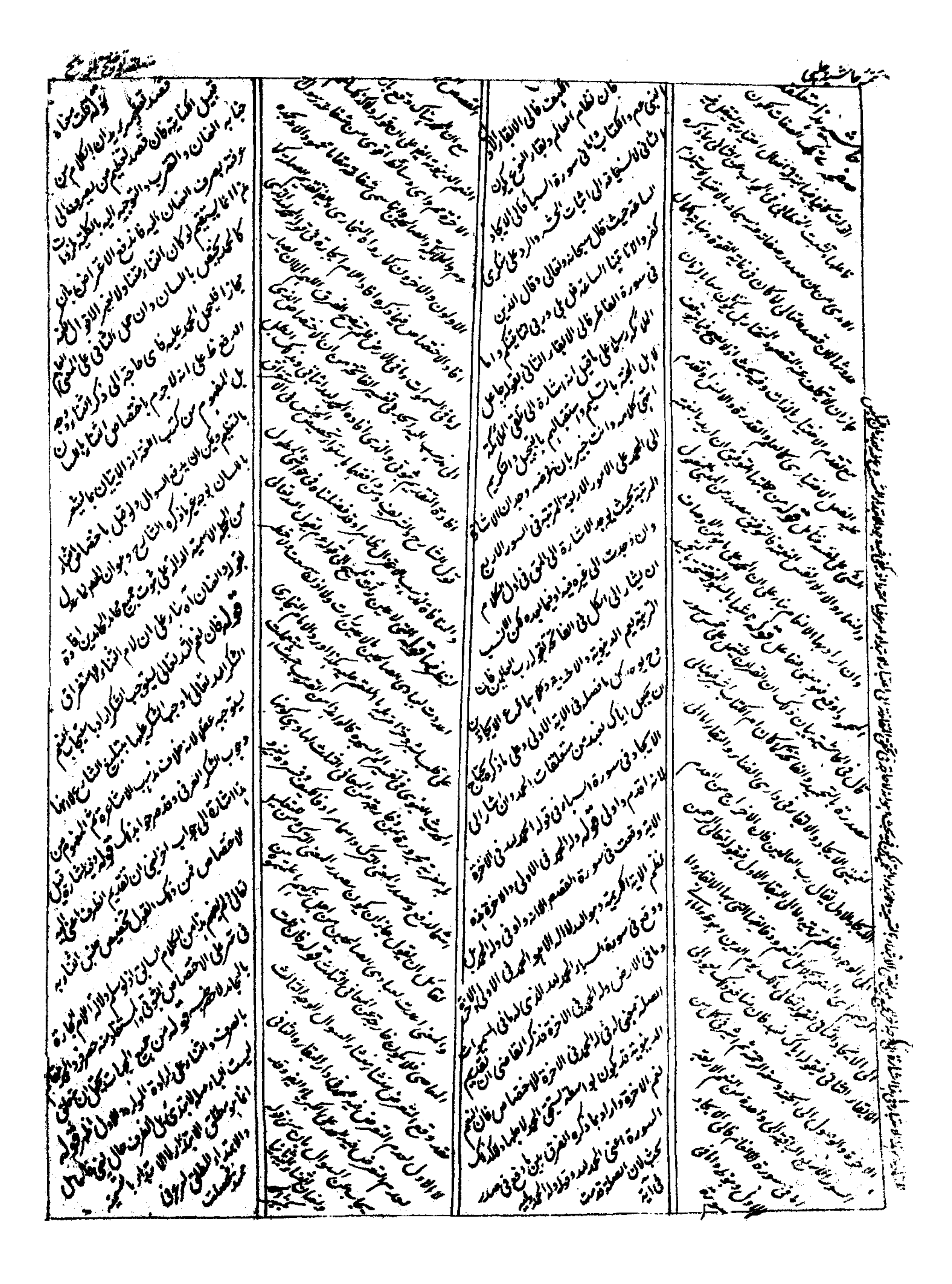
بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا

ودون الوصول اليها اعيا سابرة الاحداق فامرت بلسان الالهام الا كم من الاوهام ان الغوص في لجج فوائده والغوص على غرر فرائده انشر مطويات رموزه واظهر مخبيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن شرحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اتجشم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر الى ان كشف عن وجوه ذلول الاقتناص شوارد الاصول وبان فاصلاله الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واميطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الروايات على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدرايات على ما تقرر من النكت اللطيفة مستمدا لغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق بما اودعت هذا الكتاب الذي لا يتكشف القناع عن حقائقه الا للماهرين من علماء الفريقين لا الطالبين للاطلاع على ذوات الالباب في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله ولي الاعانة والتوفيق والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان حامدا بعد فان العبد على ما في النسخة المقروءة عنه المصرح صارف عن ذلك اما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكل والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا قلت معناه صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس علما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدى بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

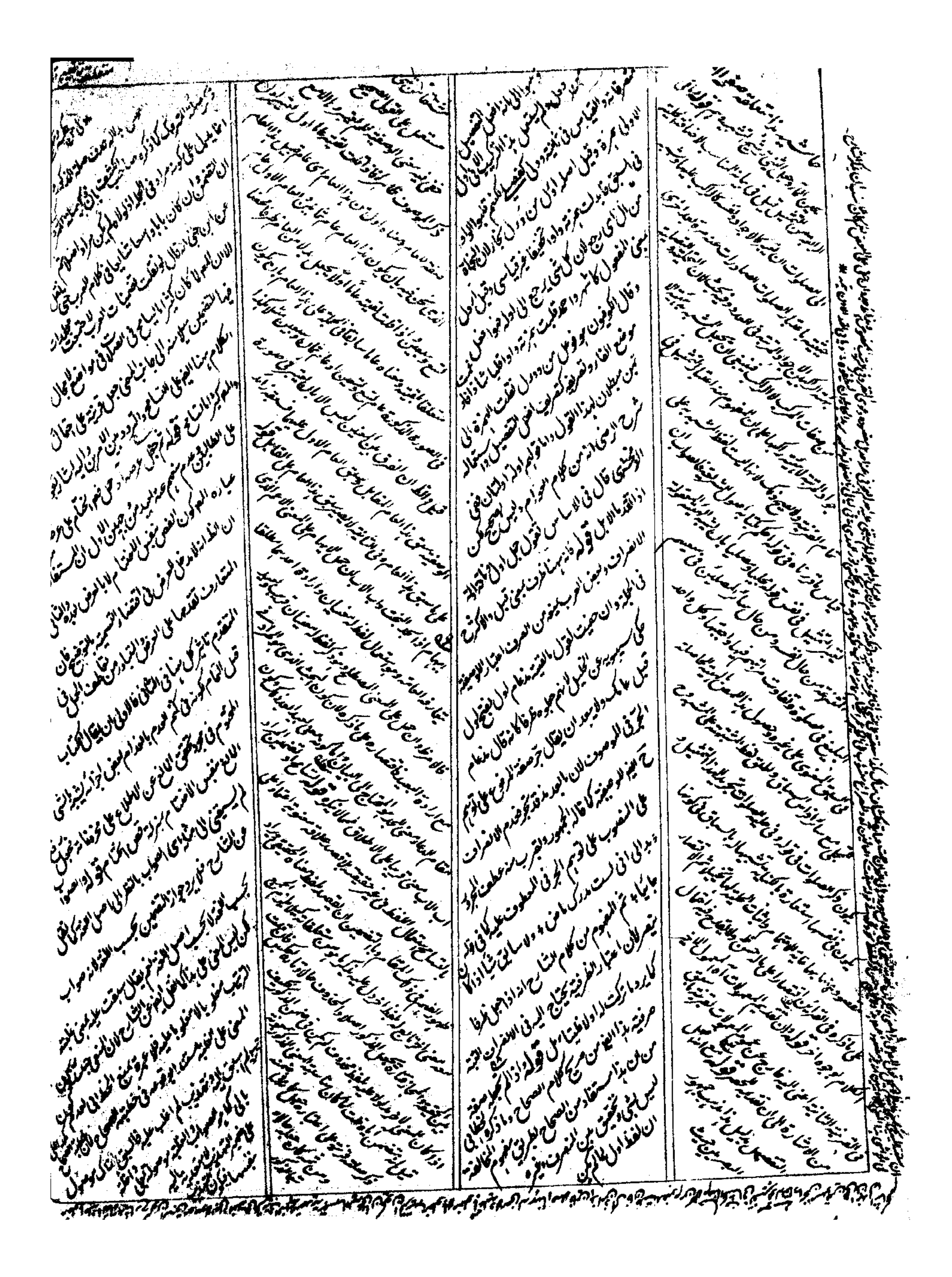


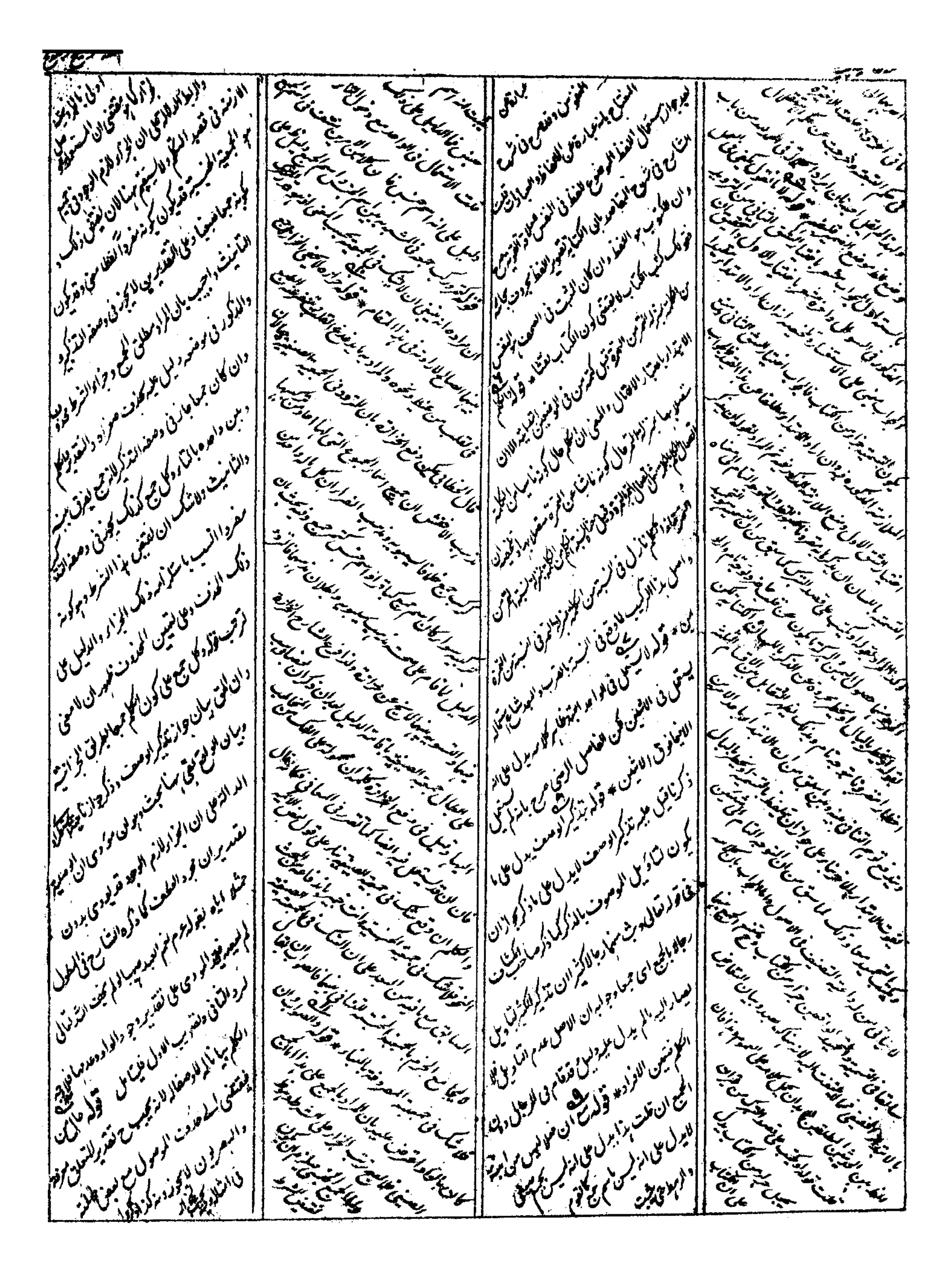


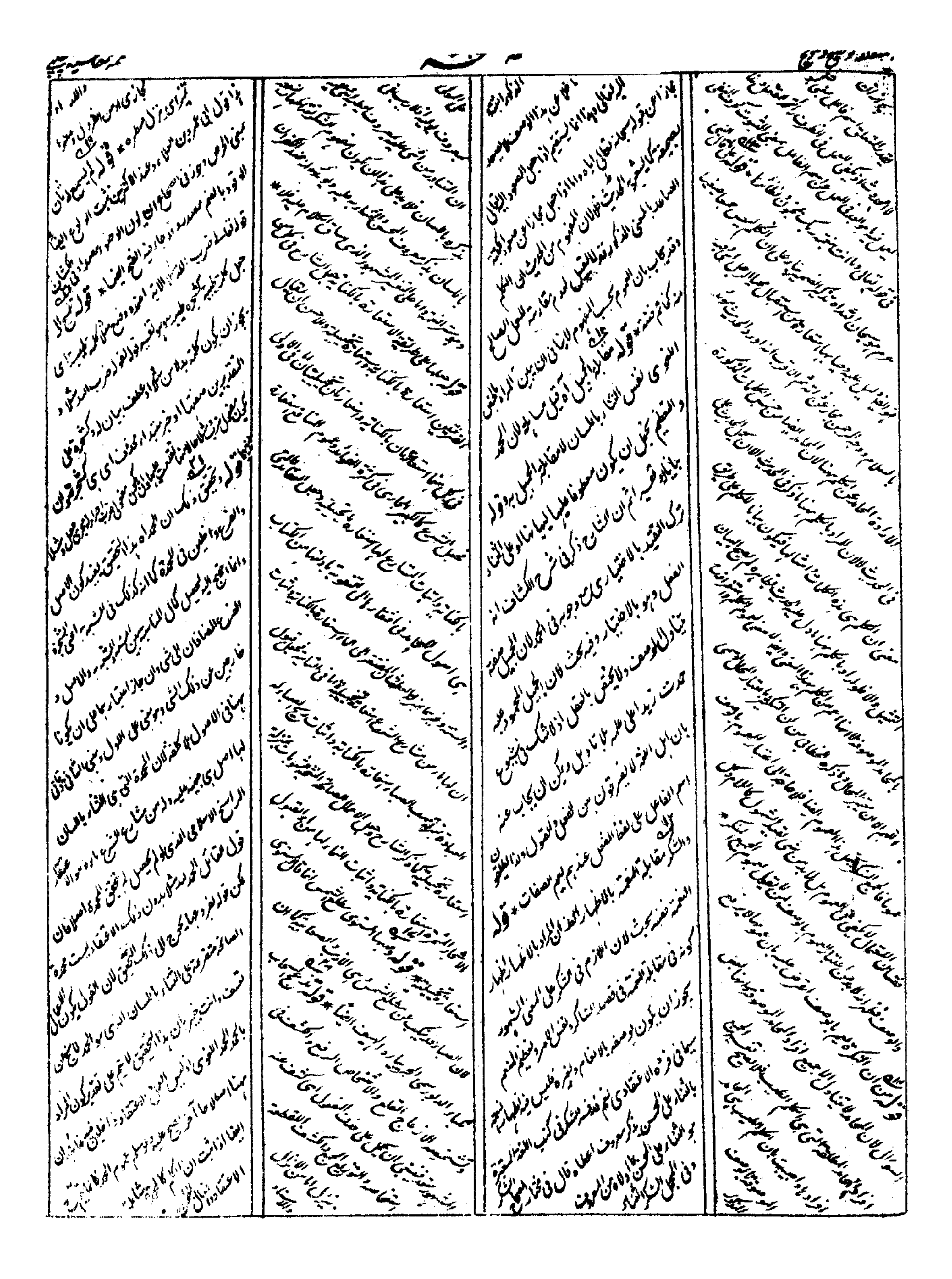


وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا وفوق حلبة الصلوات مجليا ومصليا **وبعد** فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد معقول لها رجحان مرصعة بضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ واحدا من فرسان هذا العلم الى هذا الامد همته عزائمهم بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستسعد باسمه العالي في الامصار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيادة جبهة الحرام الذي تضعضع لصدمته مباني الهرطقة واهتز بحسن شعاره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محي مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد الخلود اطناب عزته واعلائه فهو الذي قائم بتقوية الدين القويم في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره وقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء في طريق الدين القويم سبلا ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بنشر الفه القابلة واني بمعزل عن التفات الى ابناء الدنيا وزخرفاتهم فضلا ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اساميهم وصفاتهم

قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فعاد وقرن الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المفردة تنويه لشانه وتنبيه على كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ولا يخفى حسن قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده الجد البخت والجد الاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب موافقة وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال مسامحة الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به على الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد التمام منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما جرى دأب المشائخ من الاختصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن بديع ببعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم تبلغ حقيقة دقيقة العادة منها وقت انه لم يبلغ فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان المراد بالعصر فرسان العلم الذين ادركوا الغاية من الدقة فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى بمعنى الوصول والانتهاء

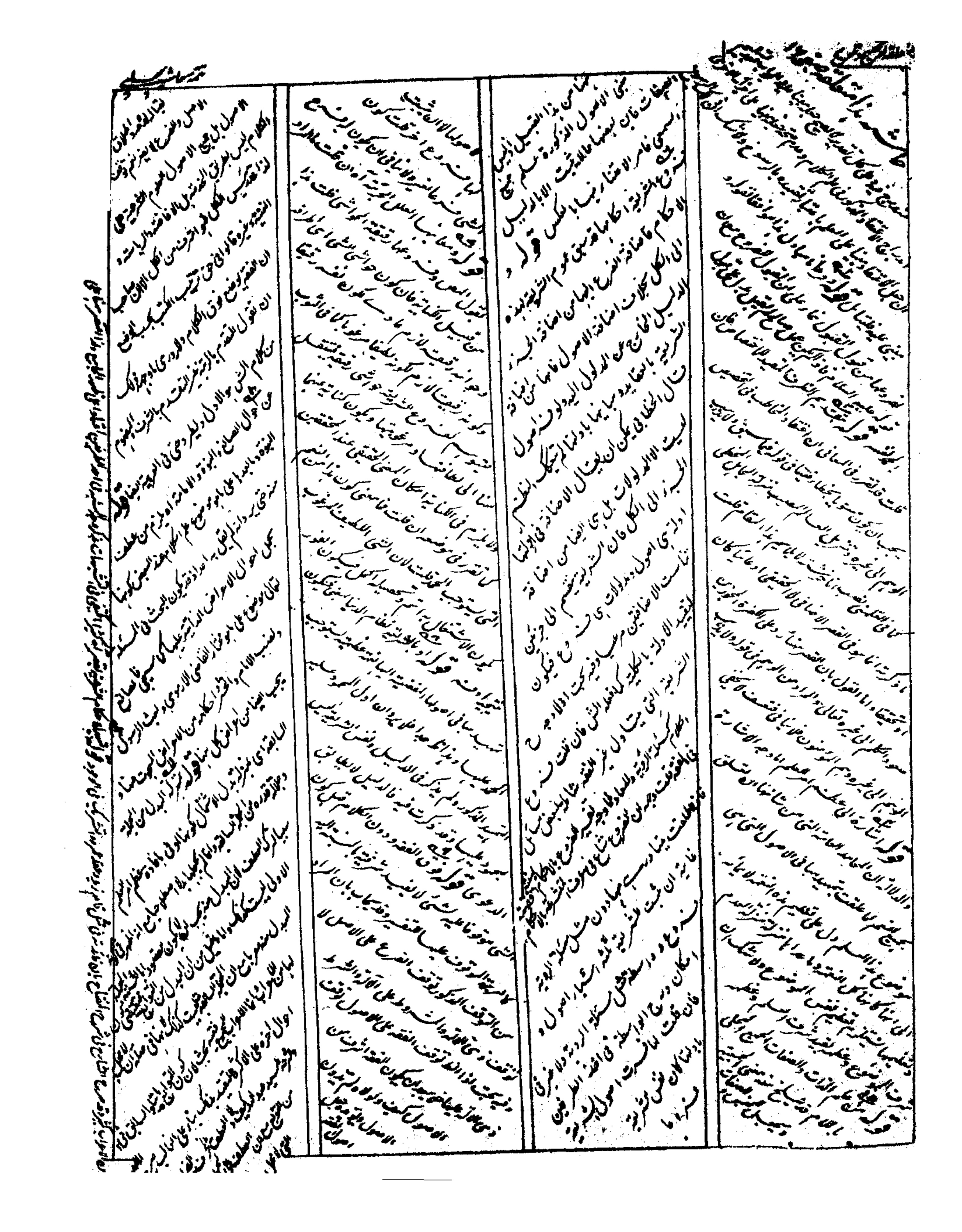


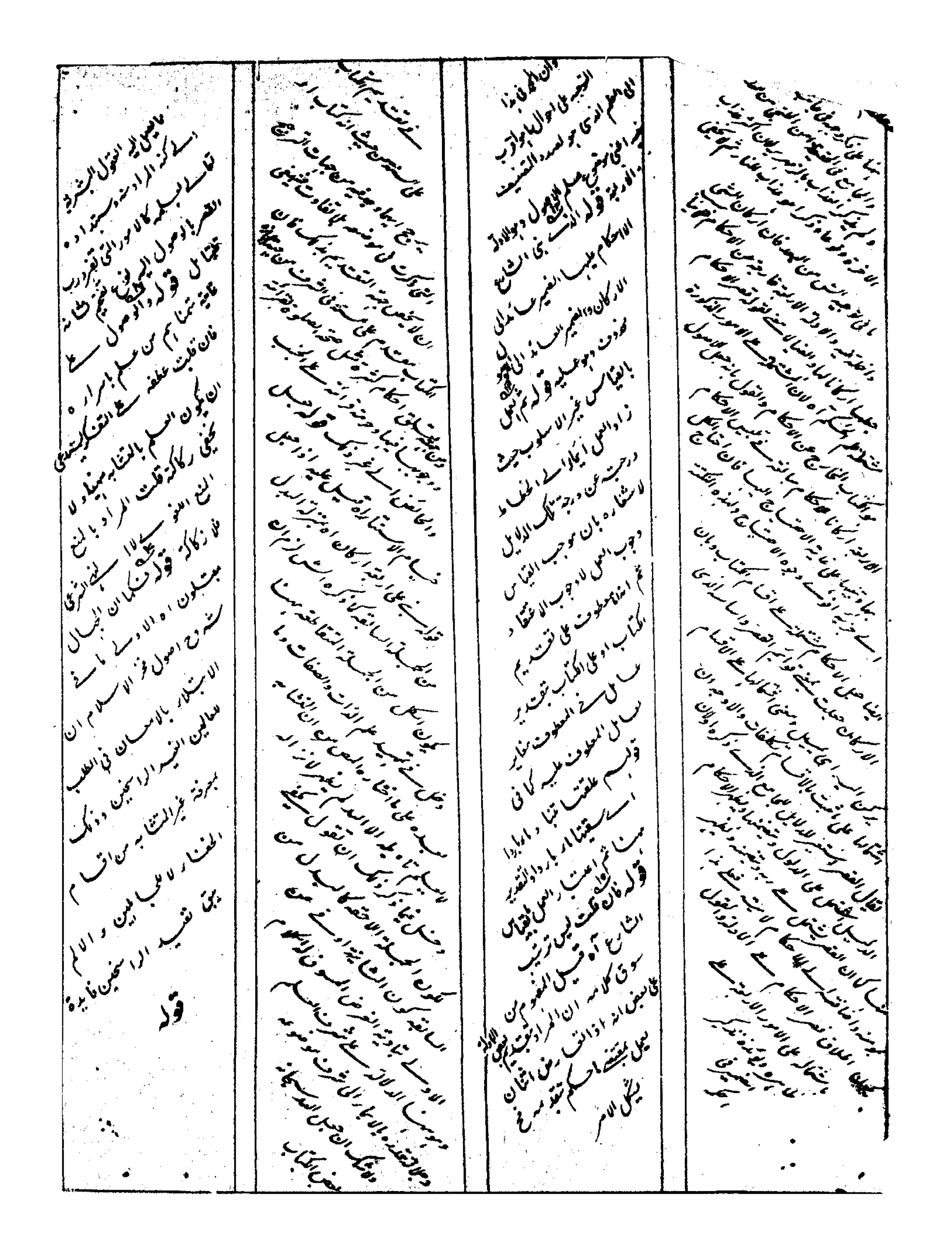




على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني مبنية على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم

قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار بالصالح الى ان الشجرة المحامد اصلها ثابت هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعها نامياً الى الله تعالى مقبولاً عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره واشرفيته ثم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالدلالة السمعية كمسئلة الرؤية مدلولها دكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك فاصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتنى هي عليه من مسائل الذات والصفات والنبوات تمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبنية في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة انتظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وجليل الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام لان الحسن تثبتها بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان بمنزلة البيان عن الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بالقصر من جهة ان الملتجئ اليها يامن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس ضمنا بالقول وفرع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتاملين في النصوص وتحصيل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار نقول اعتبرت الشيء اذا نظرت عليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه عليه وانما قرعته تقديما لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور والنص ما هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار تشبيها على المتشابه بجعله بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا اما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاعمال في الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالتوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه



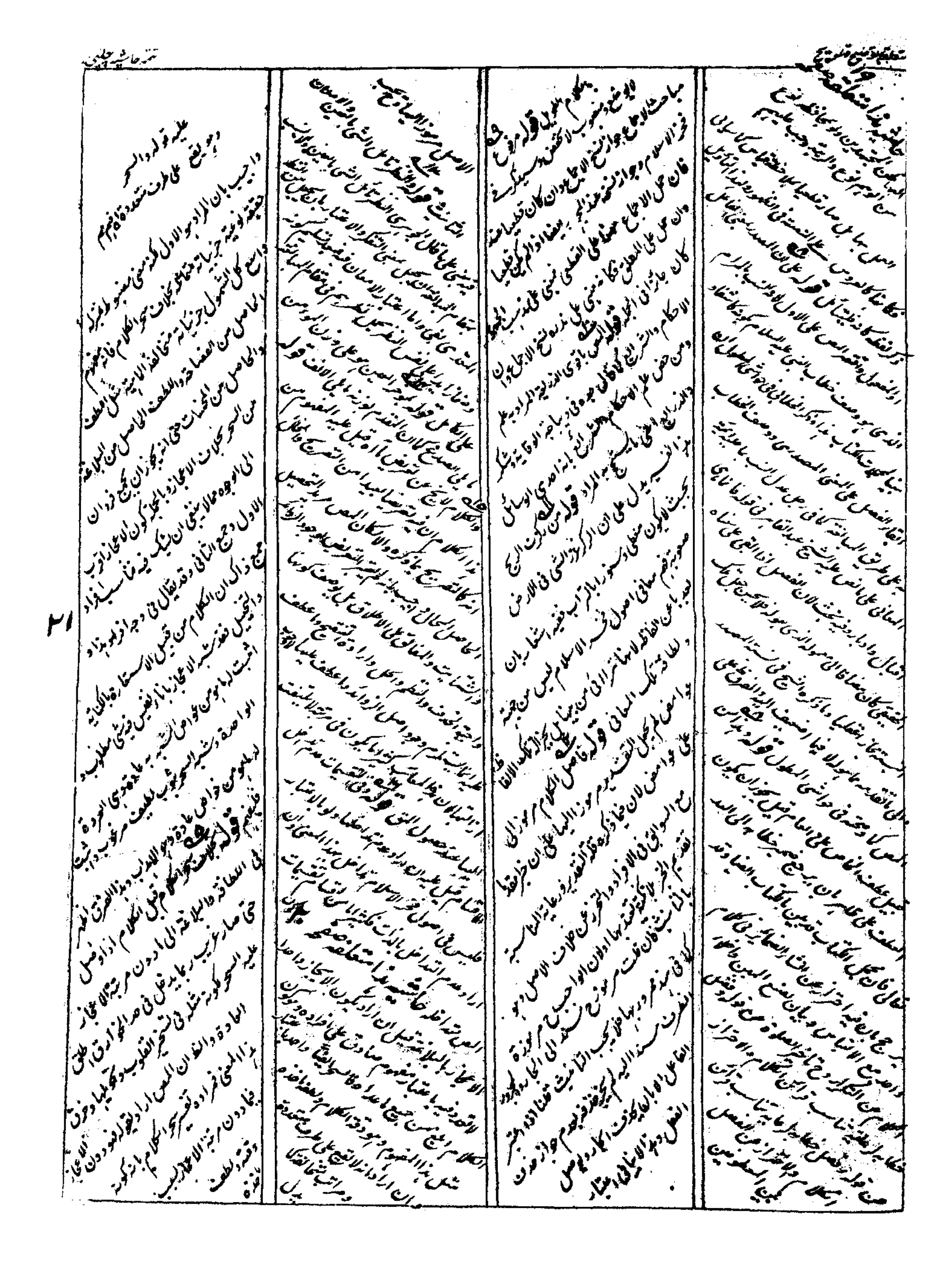


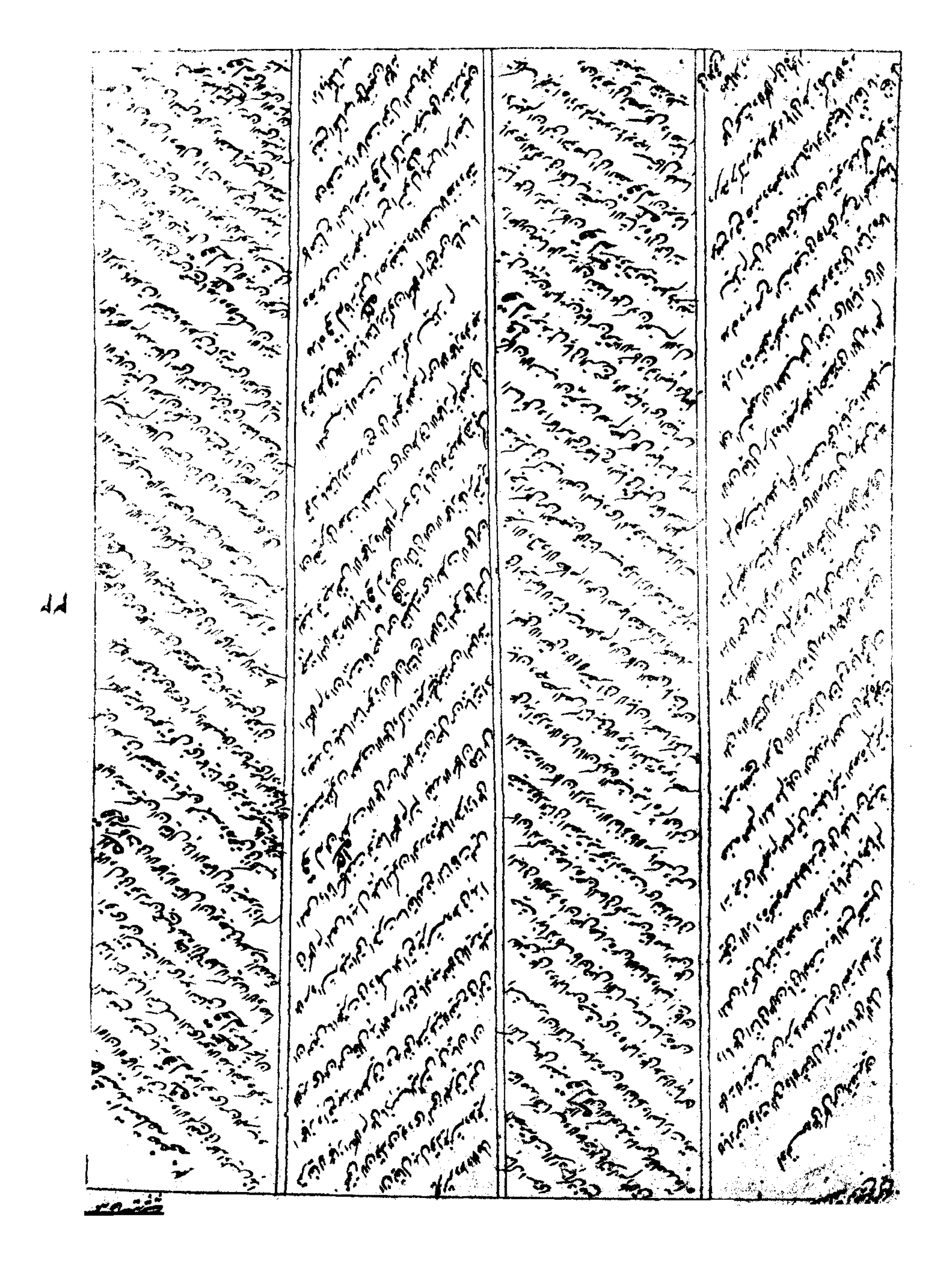
يكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر تعالى احدا من جلّته عليها والنصوص منصة عرائس
ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع اليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مخدراتها بنتيجة المصطفى فصل خطابه ۞ اى الخطاب
الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم
العلم العلل التى يعلم القائس بها الحكم فى المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص
الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها
علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها ۞ وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن
تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه ۞ اى مقبلين عليها من اكب
على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه ۞ للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوّاه
الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته مرموز غوامض نكته فى دقائق اسرار اشاراته و
وجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه ۞ اى لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عليه
من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اى طلبت تبيين مراده وتفهيمه على قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه

قوله يكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى قوله اودعها فيها اى اودع الله اسرارا فى المتشابهات والايداع متعدّ الى مفعولين
تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه
العروس للجلوة من نصصت الشئ اذا رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ما داما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس
بضمتين وفى هذا الكلام نوع تجوّز لان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست
نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما و
حقائق هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل
او خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على
عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اى
ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين سعيهم فى اعلاء كلمة الله تعالى واجراء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب
لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفاتقها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح اى غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة
العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب لغة بالى فاعل
الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعنى قد
اومى الى النكت الخفية فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل فى الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب
تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن خرج لبه والتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بان فى اصول فخر
الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بان يراعى التعريفات والحجج شرائط التعريف المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفتوا اليه

دوردافيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق المدقق جمال العرف ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات نافعة منيعة
يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع
وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه انه هو الرحيم اصول الفقه
اي هذه اصول الفقه واصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

قوله موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه ذكر الضمائر التي تاتي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من المعجزة اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه بلاغته وقيل اخباره عن المغيبات
وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فبهذا الاعتبار انه يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة
عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال هداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب طرفه وعروة
الكوز كلية التي يوخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى
تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتاديته المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون
طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق الممكنة الموجبة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان
بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية
التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز ومتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه
والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان
بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حاصل الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف
سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني مقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه
عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس مع
ما يتعلق بها من الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مشتملة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان
من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي يتميز عنه العلم
وموضوعه الذي يتمايز في نفسه عن سائر العلوم وحين تشوفت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اذ من السامع عن السؤال فقال
ليسال اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول من كب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى انه العلم هو المقصود في الاول
وانه من كلامنا في بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم على المنقول وفي التعريف اللقبي ذكر قدم تفسير او ذكر فيه اللقبي لما قال المصنف
بالعلم الملقب بها الى الفقه انه الى التفسير تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان لاصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي معنا وعند قصد المعنى اللقبي
كما قال نعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص والقلب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي هو من اعظم العلوم





اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي [illegible]
والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله والتعريف بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفنا ما في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف [illegible]
الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاءه باعتبار تركيبنا
ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع ++++
قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته [illegible]
ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه
المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثل دليل المسئلة [illegible] بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه [illegible] من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول [illegible]
وهو في المضاف ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول [illegible]
الاضافيات لانه كثيرا ما يحذف لشهرته امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل واسناد المصنف الى ان النقل
خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء الجدار على اساسه واغصان الشجرة على دوحتها كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء
الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي مع الاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي ليعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم
واستناده الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فلا حاجة الى حمله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة
بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين [illegible] مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على
المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدران حسي لكونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر [illegible]
والا يدخل في الحقيقة [illegible] والحق ان ترتب الحكم على دليل لا يصح تفسيرا [illegible] للمقصود [illegible] بان ابتناء المجازي على الحقيقة والاحكام الجزئية
على القواعد الكلية والمدلولات على عللها وان افعال على المصادر ونحو ذلك ابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت
مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية [illegible] لنفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية
[illegible] الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر [illegible] عدة امور ووضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء
وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل [illegible] والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي
المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل [illegible] عدة امور يشعر بان كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال
لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون
متعقلا لنفس حقيقة ذلك الشيء او بوجه واعتبارات منه فتعريف الماهية الحاصلة لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي لتفيد تصوير الماهية
في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي لتفيد تبيين
ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات
لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته
مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان
الماهية الحقيقية قد توخذ من حيث انها حقيقة [illegible] ماهية ثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة
لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة
وقد يكون غيرها [illegible] ولهذا [illegible] تعريفها [illegible] الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا [illegible]

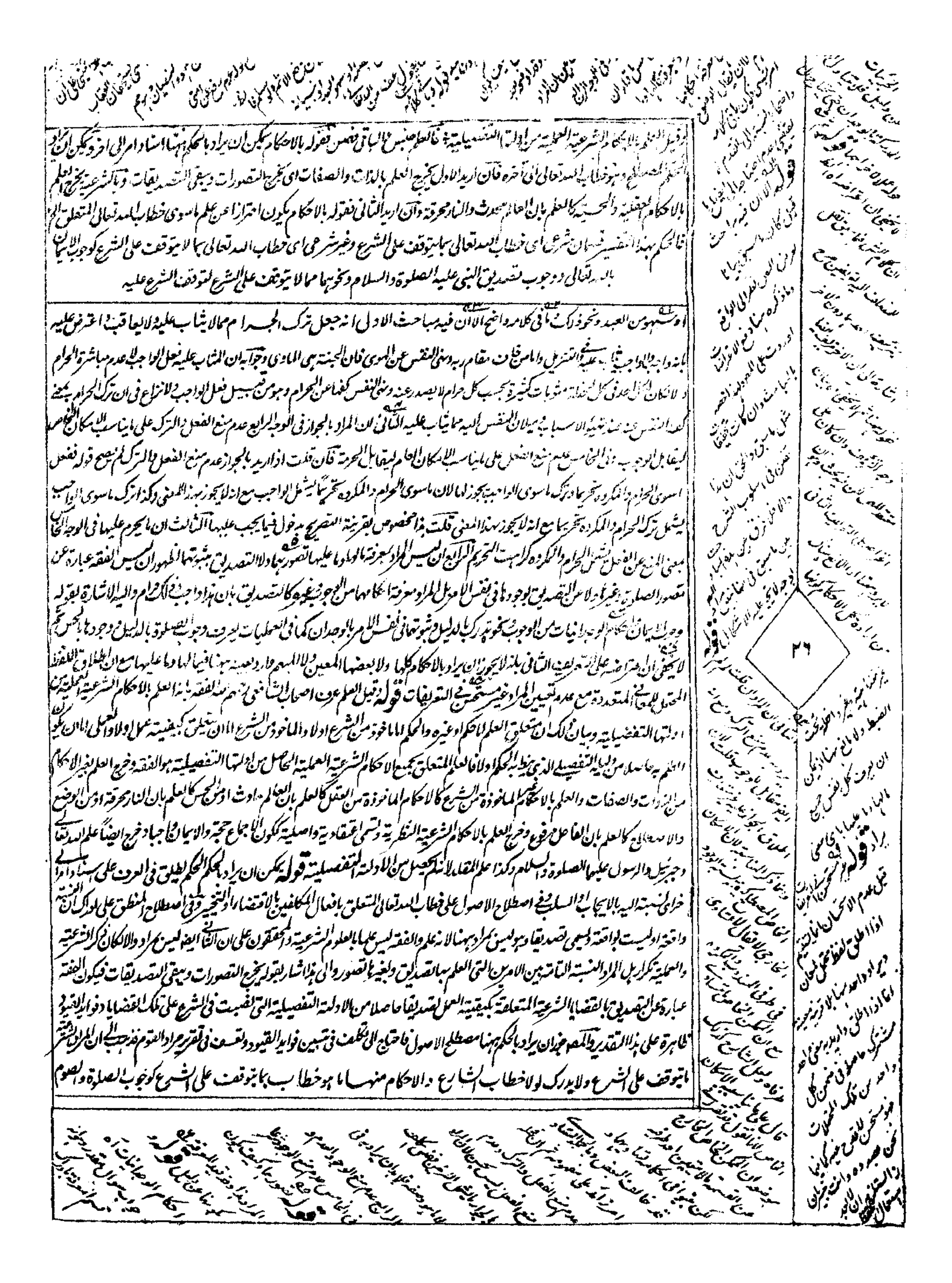
وشرط الکلا التعریفین الطرد ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود والعکس ای کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد فاذا قیل فی تعریف الانسان حیوان ماشی لا یطرد ولو قیل حیوان کاتب بالفعل لا ینعکس ولا شک ان تعریف الاصل تعریف اسمی ای بیان ان لفظ الاصل لای شیٔ وضع فالتعریف الذی ذکر فی المحصول لا یطرد لانہ ای الاصل لا یطلق علی الفاعل ای العلۃ الفاعلیۃ والصورۃ ای العلۃ الصوریۃ والغایۃ ای العلۃ الغائیۃ والشرط کادوات الصناعۃ مثلا فعلم ان ہذا التعریف صادق علی ہذہ الاشیاء لکونہا محتاجا الیہا والمحدود لا یصدق علیہا لان شیئا من ہذہ الاشیاء لا یسمی اصلا فلا یصح ہذا التعریف الاسمی

قولہ وشرط الکلا التعریفین ای الحقیقی والاسمی الطرد والعکس اما الطرد فہو صدق المحدود علی ما صدق علیہ الحد مطردا کلیا ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود وہو معنی قولہم کلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد یصیر الحد مانعا عن دخول غیر المحدود فیہ واما العکس فاخذہ بعضہم من عکس الطرد بحسب متفاہم العرف وہو جعل المحمول موضوعا مع رعایۃ الکیفیۃ بعینہا کما یقال کل انسان ضاحک وبالعکس ای کل ضاحک انسان وکل انسان حیوان ولا عکس ای لیس کل حیوان انسانا فلہذا قال ای کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد عکسا لقولنا کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود فصار حاصل الطرد حکما کلیا بالمحدود علی الحد والعکس حکما کلیا بالحد علی المحدود وبعضہم اخذہ من ان عکس الاثبات نفی وفسرہ بانہ کلما انتفی الحد انتفی المحدود ای کلما لم یصدق علیہ الحد لم یصدق علیہ المحدود فصار العکس حکما کلیا بما لیس بمحدود علی ما لیس بحد والحاصل واحد وہو ان یکون الحد جامعا لافراد المحدود کلہا **قولہ** لا شک ان تعریف الاصل تعریف اسمی لانہ تبیین ان لفظ الاصل فی اللغۃ موضوع للمرکب الاعتباری الذی ہو الشیٔ مع وصف ابتناء الغیر علیہ او احتیاج الغیر الیہ وہذا لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف اذ عدم الاطراد مفسد لہ اسمیا کان او غیرہ نفی الجملۃ تعریف الاصل بالمحتاج الیہ غیر مطرد اذ لا یصدق ان کل محتاج الیہ اصل لان ما یحتاج الیہ الشیٔ اما داخل فیہ او خارج عنہ والاول اما ان یکون وجود الشیٔ معہ بالقوۃ وہو المادۃ کالخشب للسریر او بالفعل وہو الصورۃ کالہیئۃ السریریۃ والثانی ان کان ما منہ الشیٔ فہو الفاعل کالنجار للسریر وان کان ما لاجلہ الشیٔ فہو الغایۃ کالجلوس علی السریر والا فہو الشرط کآلات النجار وقابلیۃ الخشب ونحو ذلک فہذہ خمسۃ اقسام للمحتاج الیہ لا یطلق لفظ الاصل لغۃ الا علی واحد منہا وہو المادۃ کما یقال اصل ہذا السریر خشب کذا والاربعۃ الباقیۃ یصدق علی کل منہا انہ محتاج الیہ ولا یصدق علیہ انہ اصل فلا یکون التعریف مطردا مانعا وہہنا بحث من وجوہ الاول منع اشتراط الطرد فی مطلق التعریف لا سیما فی الاسمی فان کتب اللغۃ مشحونۃ بتفسیر الالفاظ بما ہو اعم من مفہوماتہا فقد صرح المحققون بان التعریفات الناقصۃ یجوز ان تکون اعم بحیث لا تفید الامتیاز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسیر الشیٔ قد یکون تمیزہ عن شیٔ معین فیکتفی بما یفید الامتیاز عنہ کما اذا قصد التمییز بین الاصل والفرع فیفسر الاول بالمحتاج الیہ والثانی بالمحتاج الثانی منع صدق الاصل علی الفاعل کیف والفعل مترتب علیہ ومستند الیہ ولا معنی للابتناء الا ذلک الثالث ان کلامہ فی باب المجاز عند بیان جریان الاصالۃ والتبعیۃ من الجانبین یدل علی کل محتاج الیہ فہو اصل الرابع انا اذا قلنا الفکر ترتیب امور معلومۃ فلا شک ان الامور المعلومۃ مادۃ الفکر واصل لہ مع ان ابتناء الفکر علیہا لیس حسیا وہو ظاہر ولا عقلیا بتفسیر المصنف رح وہو ترتب الحکم علی دلیلہ

قلت الظاہر ان الاطراد بمعنی الاشتمال من الطرد بمعنی الرفع والمنع فہو بمعنی الامتناع والعموم لا یکاد ع الا عن دخول الجزئیۃ فان قلت لم جعلوا الاطراد مقدما فی الاعتبار والعکس مؤخرا فیہ قلت لان الخلل عند عدم الطرد بنقصان قدرات ان ... وفی عدم العکس بنقصان صفۃ ... علی المحدود مثل اذا قلت الانسان حیوان ناطق ابیض ینتفی العکس لا بنقصان جزء منہ بل بزیادۃ

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها اي يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب ومندوب ومباح ومكروه كراهة تنزيه ومكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة اوجه ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثني عشرة ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاصناف فاذا عرفت هذا فاحمل على وجه لا يكون من القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر

قوله الفقه نقل للمصنف تعريفين مقبولا مرتضيا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا تشتملانها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المص رح جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وعند الآخرين ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على انه مصدر مبني للفاعل وترك اي عدم ايقاع فصارت اثنا عشر والمراد بما ياتي به المكلف ما هو بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف لا ايقاعه وعدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف لانها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسيما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك حتى جعل الاقسام اثني عشر مع انحصارها في الستة بان يراد بالواجب مثلا من الفعل والترك قلت لانه اذ قال الواجب لم يفهم ثواب عليه ولم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد من عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى



او قيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد به المصطلح وهو خطاب الله تعالى الى اخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

او شهوة من العبد ونحو ذلك ما في كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيئ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فغير الحرام والمكروه تحريما ما ترك ما سوى الواجب يجوز لما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخول فيما يجب عليهما الثالث ان ما يحرم عليهما في الوجه الخامس معنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد معرفة ما لهما وما عليهما التصور بهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله وجهة بيان احكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات لمعرفة وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على تعريف الشافعي بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد بعينه ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم المطلق في العرف على اسناد امر الى اخر اى نسبة اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها التصديق وبغيرها التصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى التكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم

ثم الشرعي اما النظري او العملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد والمفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر

ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبهذا التقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالشرع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما النظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز وهذا شائع في التعريفات

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية عقب بتعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال ✤ والحكم قيل خطاب الله تعالى ✤ هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله ✤ المتعلق بافعال المكلفين ✤ يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله لا اله الا هو الحي القيوم اي احد خالق كل شيء وخلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله ✤ بالاقتضاء ✤ اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب وغير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم وغير جازم كالكراهة ✤ او التخيير ✤ اي الاباحة وقد زاد البعض ✤ او الوضع ✤ ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما ✤ اعلم ان خطاب الشرع ان تعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فهو الحكم التكليفي وان تعلق بانه سبب لشيء او شرط له كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فقلنا ذكر احد النوعين هو الحكم الوضعي وحيث ذكر النوع الآخر فهو الحكم التكليفي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس ذلك ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما

قوله لما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه ولهذا ذهب بعضهم الى ان تعريف الحكم الشرعي فيه بما ذكر على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام الازلي في الازل خطاب فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان الحكم لا يثبت الا به وقد وجبت طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فبطل حصر الحكم لانا نقول انما وجبت طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه تدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين من افعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد مخصص يخرج ما دخل فيه من غير افراد الحد وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق خطاب الافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس من الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق خطاب الافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على التعريف بوجوه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فلا تنافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة لها ونحو ذلك واجيب عن الثالث في تفسير الخطاب الوضعي وذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا ومنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه معرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات مؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان المراد ههنا التقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي جعل الشارع جعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه ولا يتغير التعريف واو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف رح الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر والا يحمل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على الاتحاد واعترض عليه بانه لا توجيه لهذا الكلام اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسميته ببعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل لا يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء ممنوع اذ المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا وايضا يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه ويجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب ههنا الا ان يقال ثم اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من تقدير ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قولنا في جواب الاشكال ثم يدرك بالقياس ان الخطاب ورد ههنا لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا اي من الحد مع انهما حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانهما من افعال القلب

قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف رح ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف رح اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ويكون قيد مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد من الحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان الحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس قوله فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكون من الفقه من ان حسن التواضع والجود وقبح اضدادهما لا يعد ان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية

اداء الحقوق من مال الصبي ورده المهر او لانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يتاتى هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم معترفون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي لاداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اتهم العبا ومقام المكلفين المتعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا وتاركا للصلوة ومعنى جواز البيع ومعنى كون صلوته مندوبة الى الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير شامل للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله ومرشد له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب النية اي القصد ووجوب الاعتبار راي القياس لان العلم من الانفعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح الخامس يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية كررا للافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يكون اذا عمم الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية كررا قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على زعمهم ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في حكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء انا نقول فتم الاخراج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس هو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عملية فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وتمام تفسير الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير حكم فسر بخطاب الله تعالى الخروج يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة باورد به خطاب الشرع في قوة قولنا ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم ولو كان خطاب الله تعريفا للحكم على ما زعم المص للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة باي تفسير فسر قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على زعمهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص رح العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما بعد بانه يتزايد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا

ولا ايراد عليه اى على حد الفقه المصطلح التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا ايراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا ايراد كل واحد لثبوت لا ادرى ولا البعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب المجهول غير منضبط ولا ايراد به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم البعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة اللفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

قوله ولا ايراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب الاستدلال والامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها على لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بهما ... بوجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى ... العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا ايراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما البعض الذى له نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين والثلثين واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة واما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا ايراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة بجملتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق اسم الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية للدور بل تشرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم عن معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل المجموع لا الاحكام الماضية والاتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصرح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصرح باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل او نحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها النص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد بر اي فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما اذا نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعالم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد ولكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاد فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق

٣٣

فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد بالاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم مقطوعا به فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها

على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع به وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات اجيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده وقد ظهر عليه نزول الوحي به فح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه ان اريد الظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا الكثير من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الائمة الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا مشعر بان الظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم عليه ورآه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله عندنا فبان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع [illegible] في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع

وكل حكم يجب [illegible] فهو حكم الله تعالى فهو معلوم [illegible]

[illegible] يجب العمل به قطعا [illegible]

[illegible] المظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا [illegible]

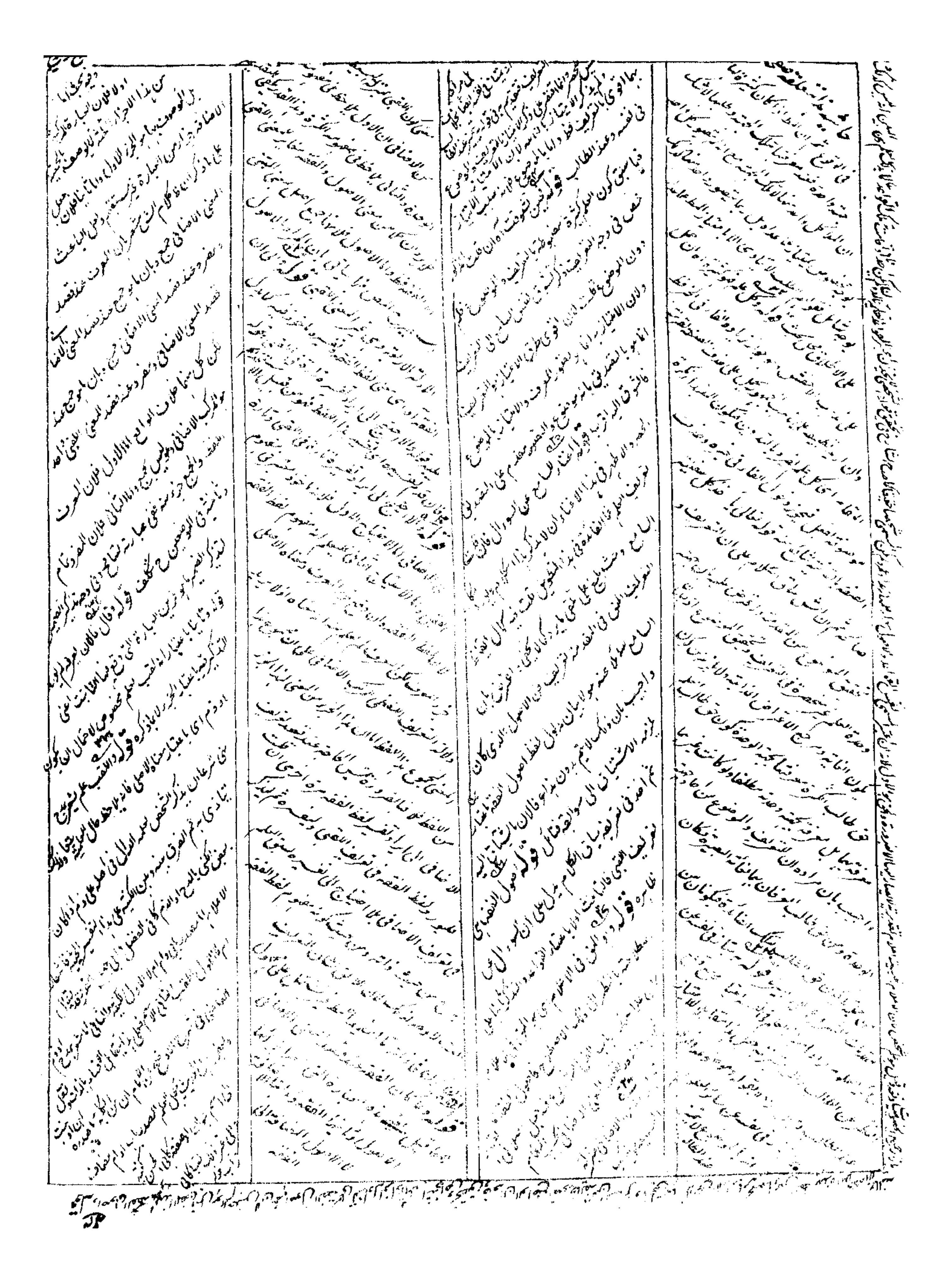
[illegible] قوله واصول الفقه [illegible]

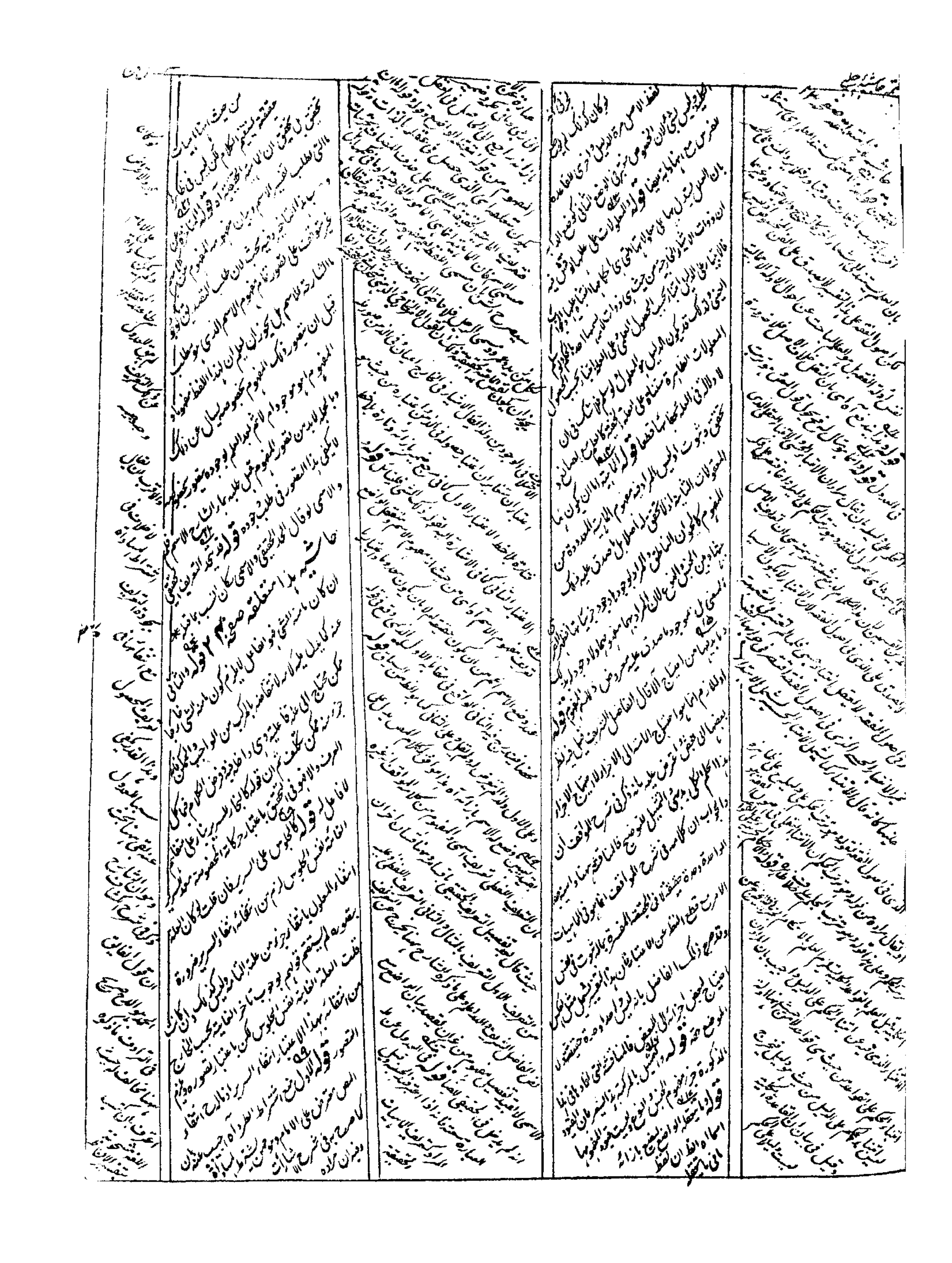
فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة والقياس ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فالنظير قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول [illegible]

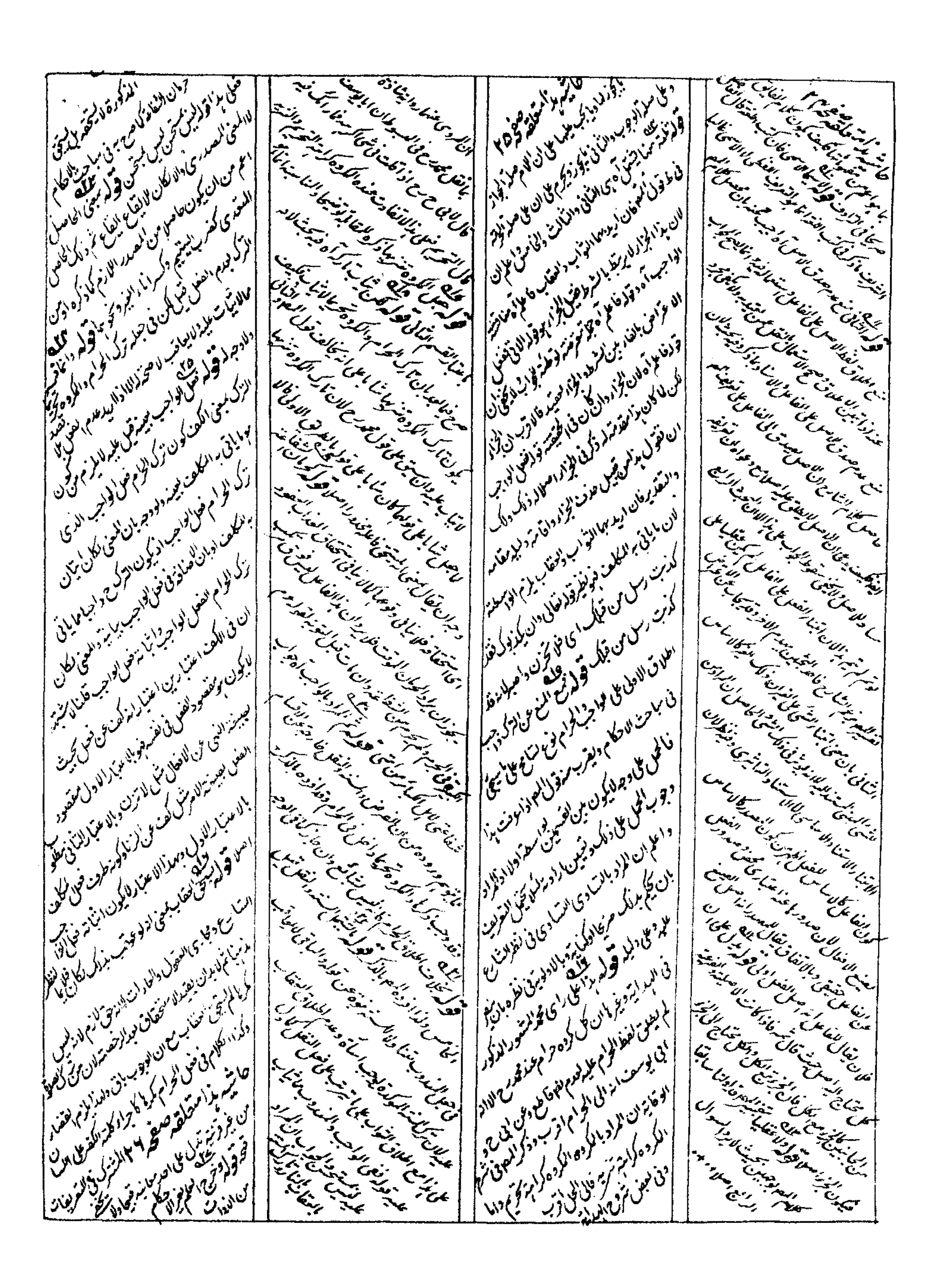
وجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فهو الكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال [illegible] والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام واجعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال وحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا [illegible] من وجه بكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره [illegible] [illegible] الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره وهو يكون فرعا للشي فرد اولم يكن ولهذا اصح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشي [illegible] سبب [illegible] البعيد اولى بالطلاق [illegible] عليه من البعيد ان لم يكن مسببا عن شي آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام لا معنى لها [illegible] فيلزم ان يعد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان عدم الفرعية ودخل في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل [illegible] [illegible] واثبات الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شي آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبنيا على ذلك [illegible] كالقياس والضعيف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابنه في الوجود لا في الابوة والاصالة [illegible] فلا يكون مما نحن فيه وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب في فرعه فهما [illegible] يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر ان منشا حكم الفرع هو النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل التقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر [illegible] انه يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ثبوت الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد شيا بل يسابور [illegible] نقصانا [illegible] الاصل [illegible]

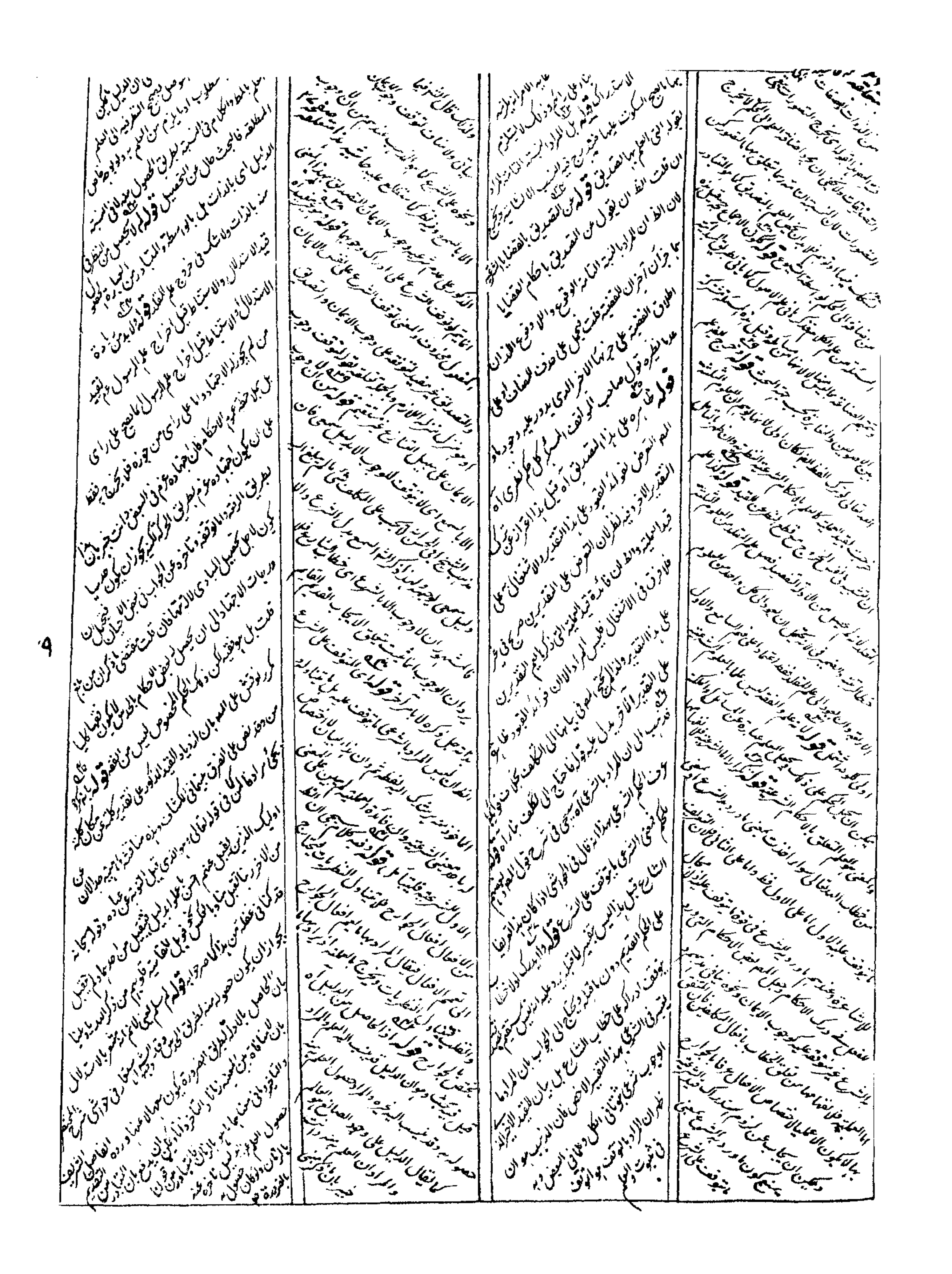
وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي يبنون عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على كل حكم هذا شانه ثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او

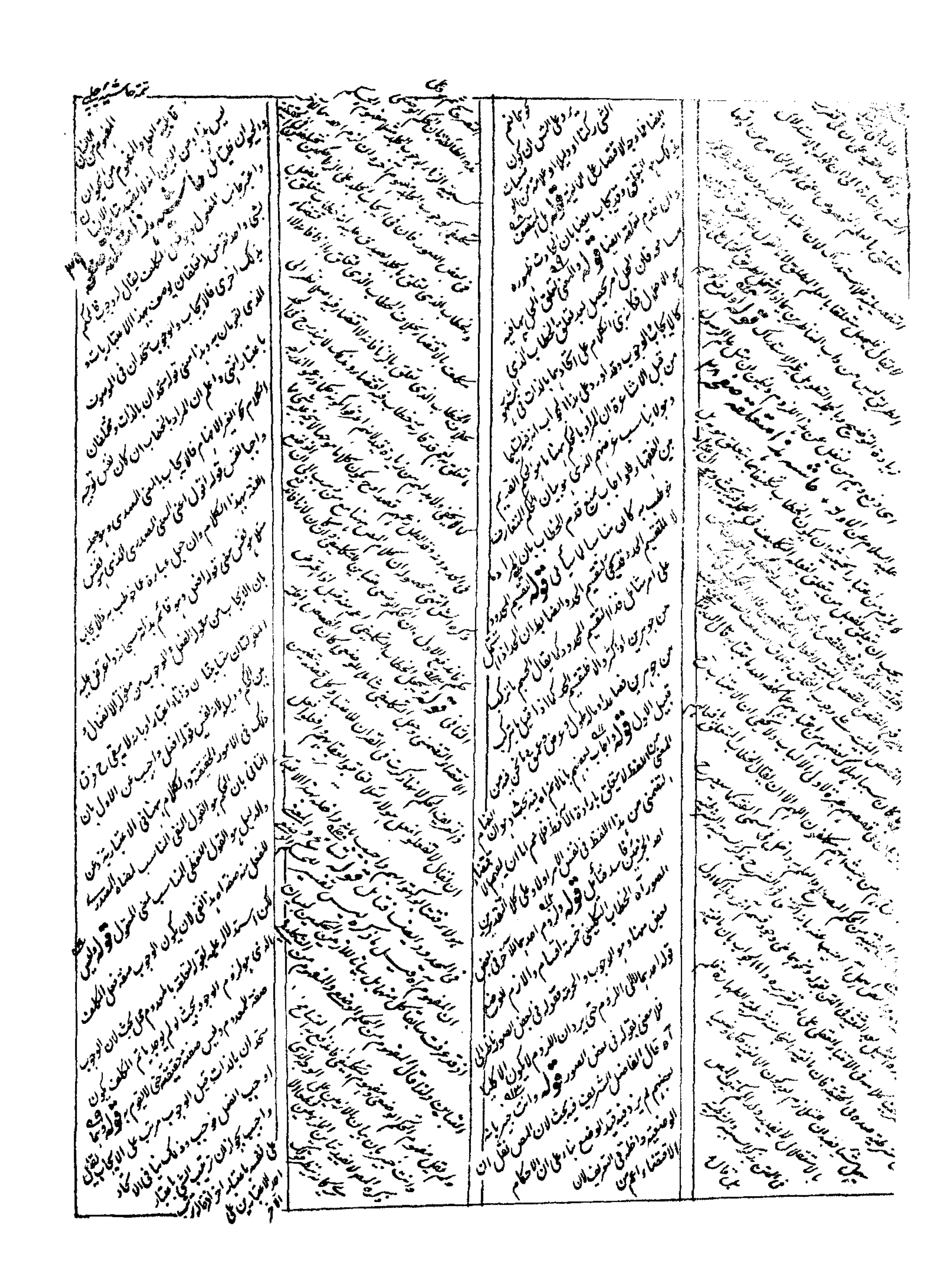
قوله وعلم اصول الفقه بعد ما قرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص ... حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل ... التوصل الى الفقه او في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ويتوصل بها الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ... على ... الفقه بهذا ... حتى توهم ان اختصاصها بالفقه **قوله** ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى يسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول وبالعكس يسمى الشكل الرابع

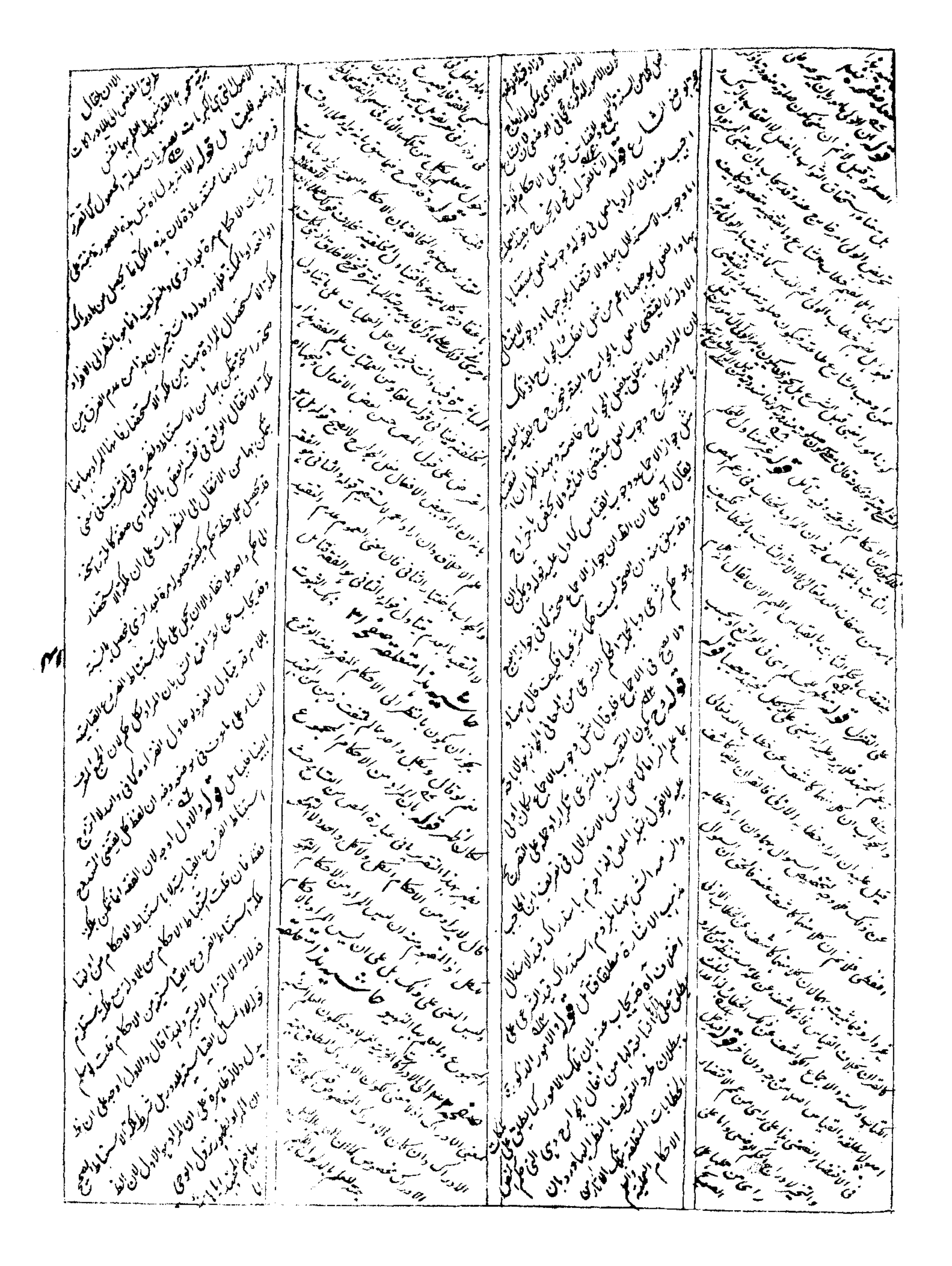


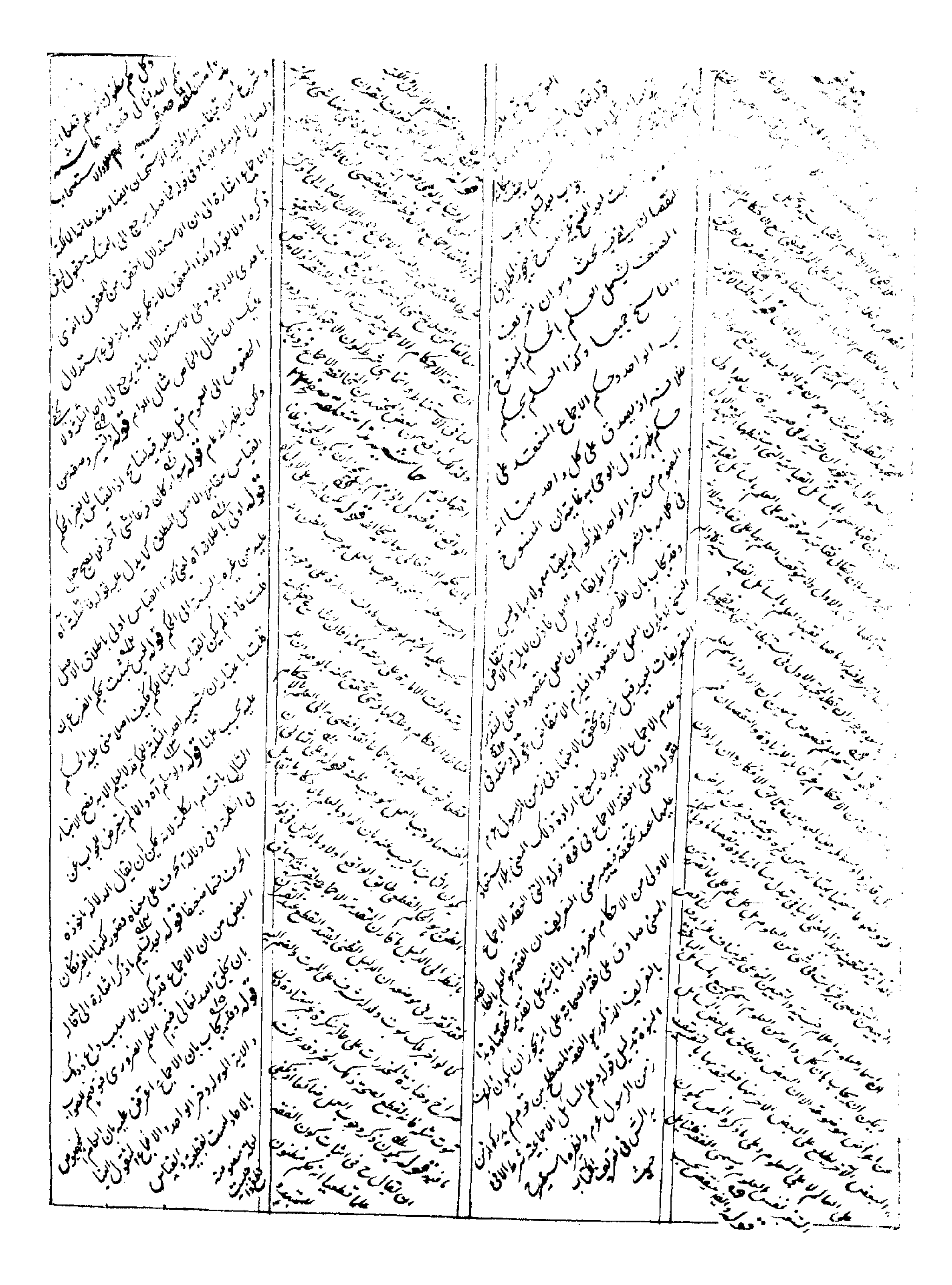


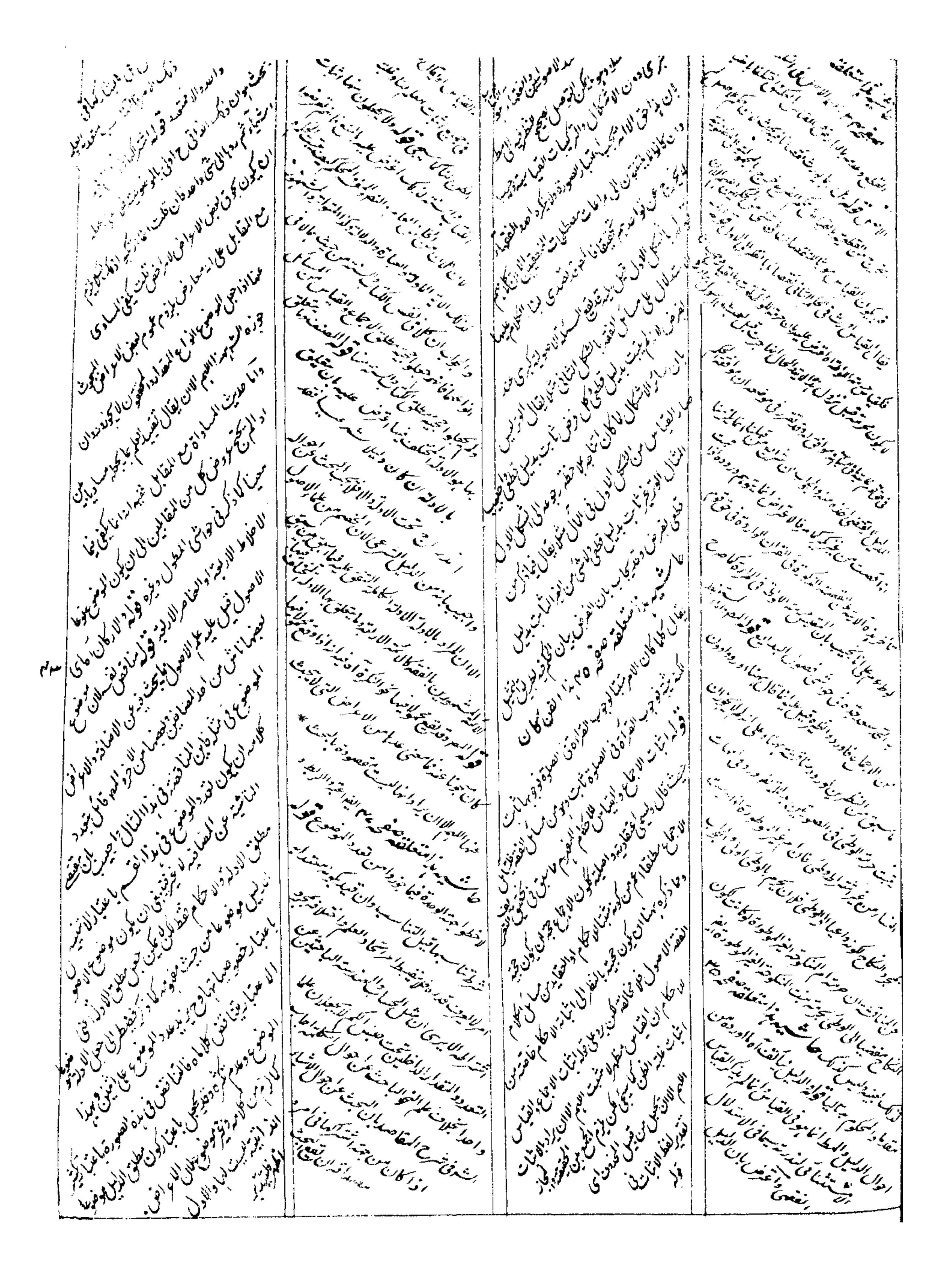












و يكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق
كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث
عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي
ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راى
ابي حنيفة رح وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه
هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لانا في هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية
راي ذلك المجتهد وهذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل فاما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا الشي علة لذلك فان هذا الحكم
لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في
كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية لاختلاف الاحكام باختلاف
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه
وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية ثابتة فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه
وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ
فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب
المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا
يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم من الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى و
والمباحث التي ترجع الى ان الاول مثبتة للثانية بعضها ناشية من الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام

او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور
الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية
التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج
المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة
في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى
اليه راي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز عن مخالفة الاجماع لا اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد
على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه لبعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد

موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الاحكام ومن العوارض الذاتية للاحكام

وهي ثبوتها بتلك الادلة ؛ فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها ؛ الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان علم اصول

الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الخ والضمير في قوله

بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بادلة الاربعة مما

مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه ؛ واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها

وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها

ما ليس كذلك لكونها قديمة او حادثة او غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا

وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعها لتلك القضايا كقولنا العام يوجب

الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون المبحوث

عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه

والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيود الموضوع القضايا وقد يقع

موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بافعال الصبي ... ثابت بالقياس نحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين ...

هذا العلم وعن مسائله ... البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله

مثبتة اي عن احوال مثبتة وقوله ... الحكم ... حيث ...

على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة ... انما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان موضوع

الفقه هي ادلة الفقه ... العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم و

مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة

الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه

كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التطفل فلذا ... في بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث العلم

قوله لا يقال الى الفقه لان المقدر يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة

قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا

ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول

على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يكون منشاءه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان او بواسطة

... او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت

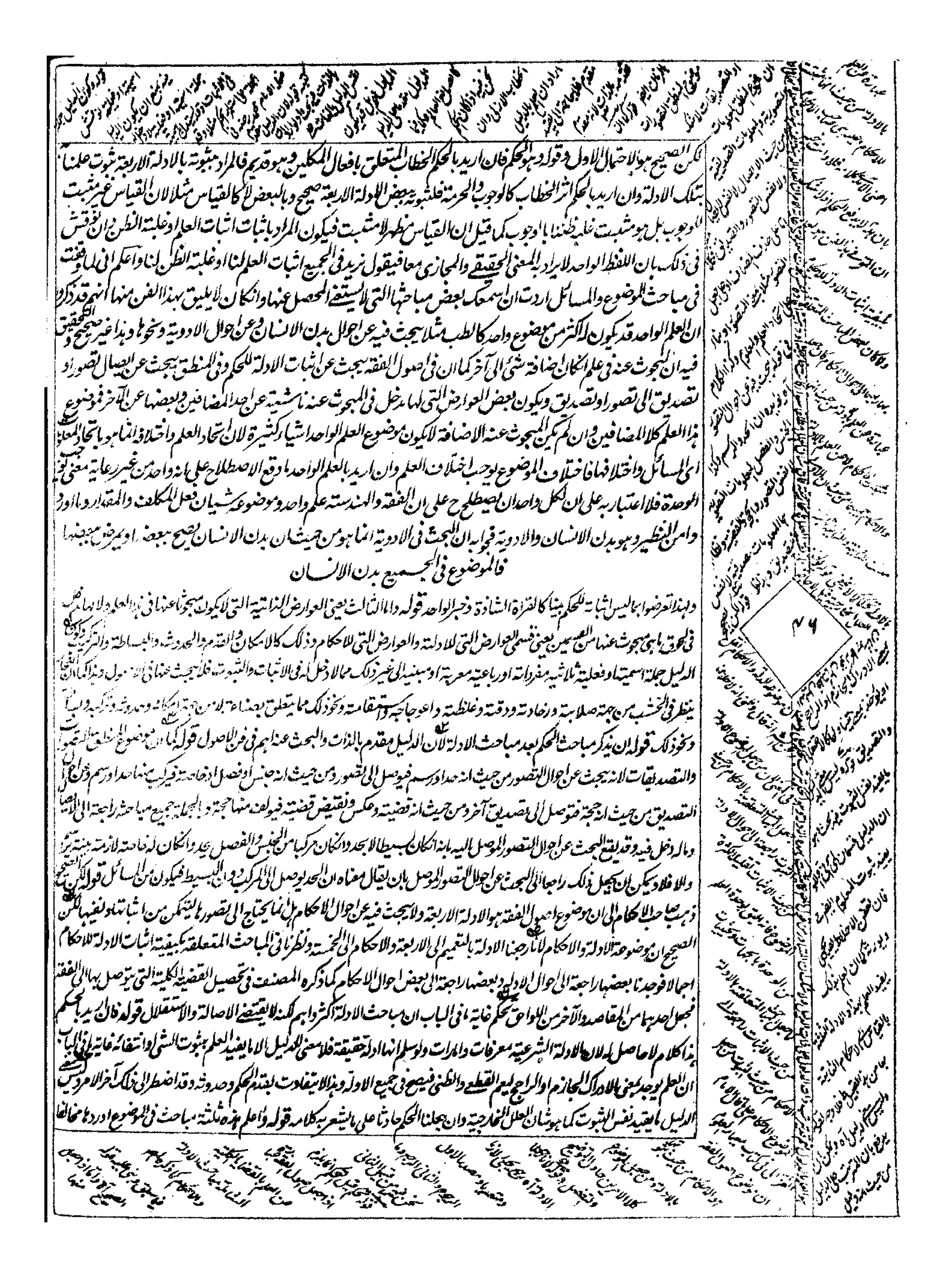
الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض

يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع

محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام

بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود

بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس



لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد مثبوتة بالادلة الاربعة ثبوت علمنا
بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فلثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت
للوجوب بل هو مثبت غايته ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد باثبات اثبات العلم او غلبة الظن وان نوقش
في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فيقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقفت
في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا
ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوها وهذا غير صحيح و التحقيق
فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال التصور او
تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع
هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات
اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى الوحدة
فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اورد
وامن النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها او يمرض ببعضها

فالموضوع في الجميع بدن الانسان

ولهذا تعرضوا بانه ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا بها
في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون
الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار
ينظر في الخشب من جهة صلابة ورخاوة ودقة وغلظة واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصنعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته
ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال
التصديق من حيث انه حجة فتوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال
وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم
والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن التحقيق
ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى التصور ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن
الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام
اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه
فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم
هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ او انتفائه غاية ما في الباب
ان العلم يوجد بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر حيث
الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالٰهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه من تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

لجمهور المحققين ...ب منها الناظر فيما الواقفت على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال التصور والتصديق الى التصور والتصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الا ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يجعلوا ... يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقضة نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة او مجهولات ... ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل لكلها ... والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالٰهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن فالصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب والحركة والسكون في الطبيعي فذهب ... الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لم يصح ان يبحث عنها في العلم بحمل محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن عوارضه الذاتية ...

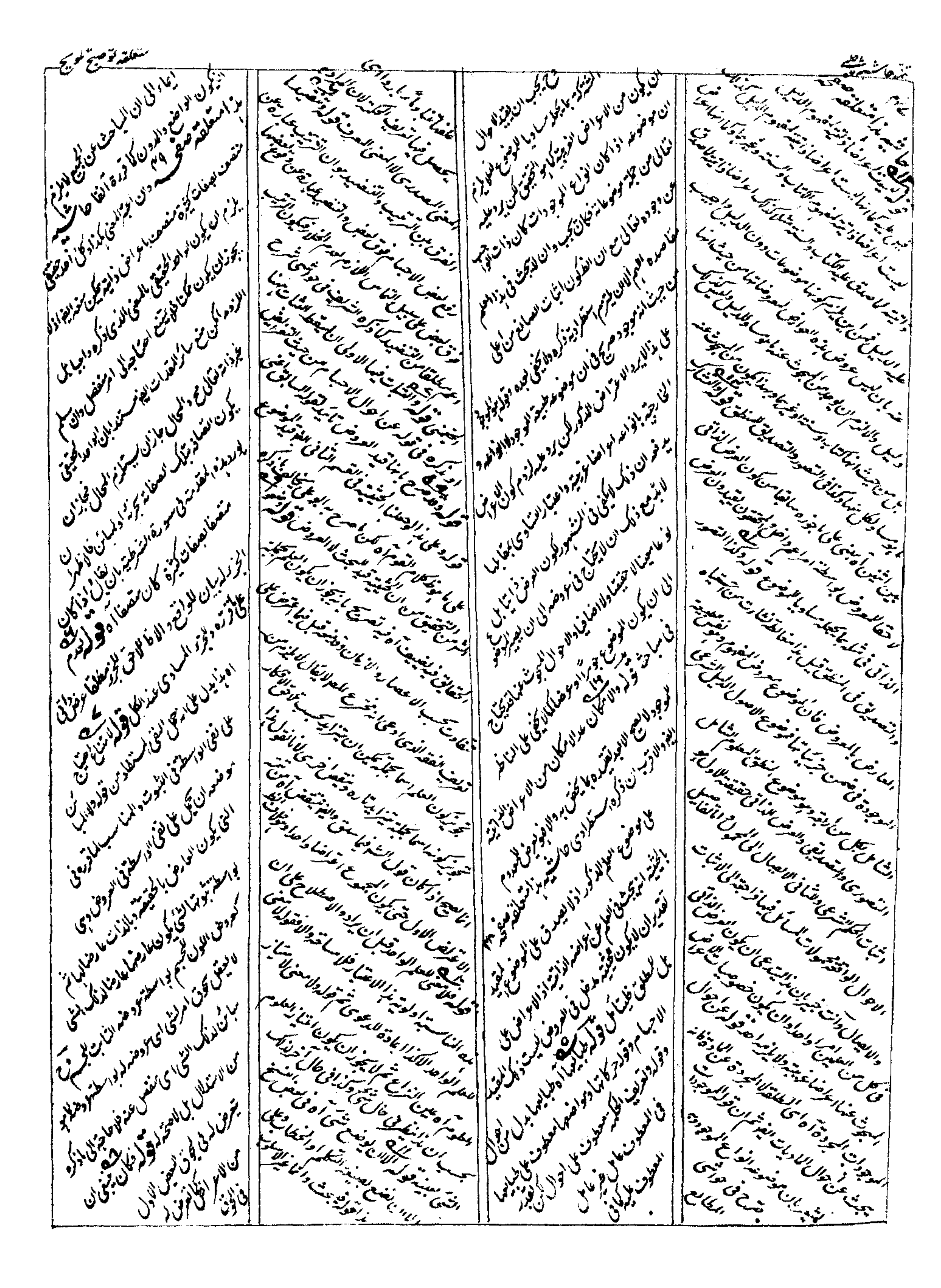
ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد له اعراض متنوعة فيبحث في علم عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يلزم يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية ولا شئ منها يلحقه بجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل لا ثم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع وا ما لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد ان يتقدم على العارض مثلا الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية والنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وجوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها وسكناتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذلك ينظر في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منها مقيدا

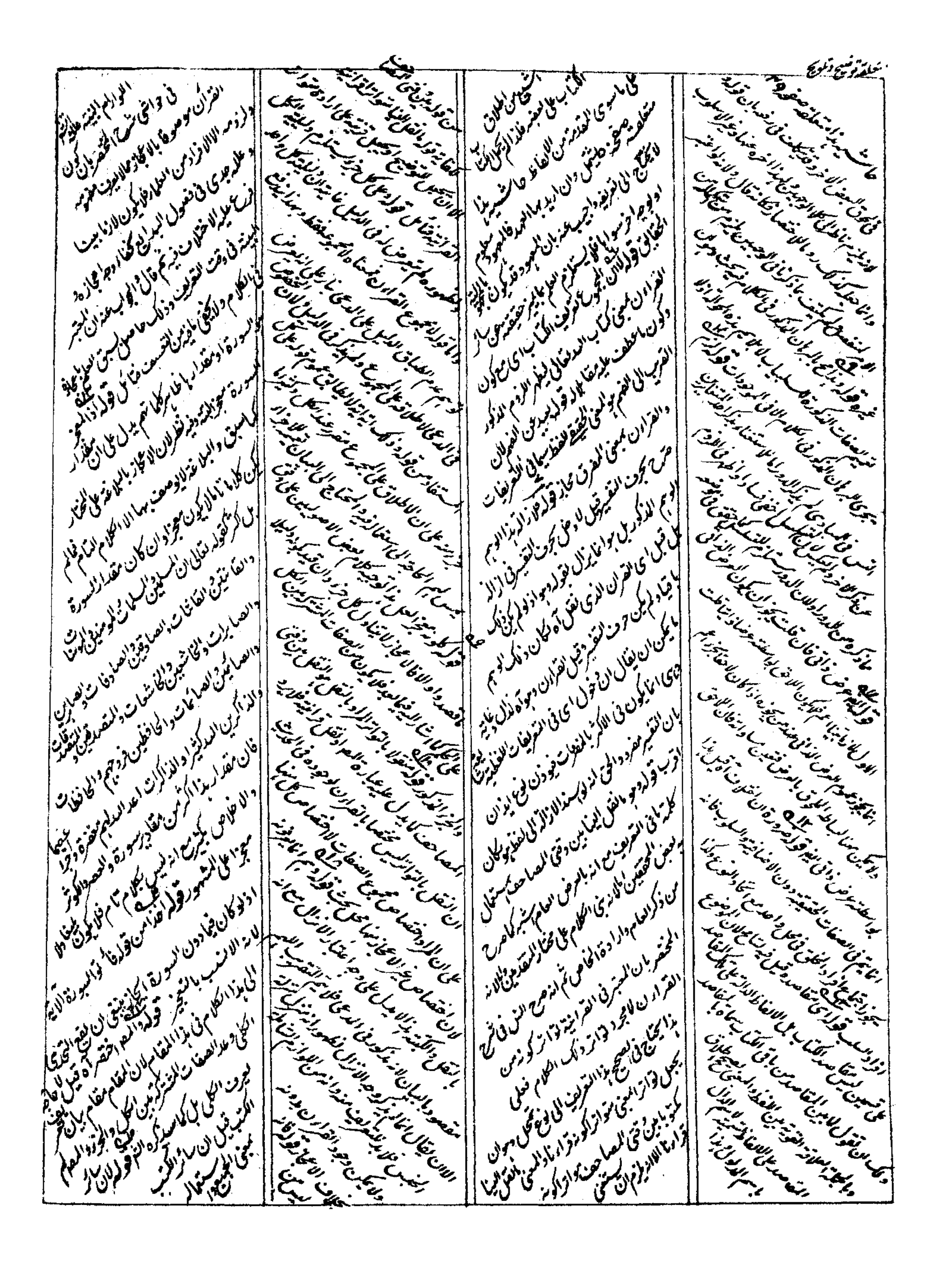
نه يلزم استكماله من غيره فاذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها ومن ذلك
ان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها
الراجعة الى موضوع العلم فكذلك يتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها الراجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة
في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم
من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع
لا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب على
القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه
عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجيبت عن هذا القول
بلا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا

التعريف اي نوع من انواع التعريفات

بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجوه فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض
ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى
غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء
قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة
وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاتصاله بجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل كان يمكن
ان يعترض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل واحد منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل صفة منها مبدا لصفة اخرى
وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت
عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون لغير مباين لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا يلزم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها
وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم تعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف
اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي ولو كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم
التسلسل ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال
بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة ان اريد ما يعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب
النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل
فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال
الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد

فان تمام الجواب موقوف على هذا فقلت: وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا
قالوا هو المنقول الينا الخ فلا يخلوا اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد
فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف
كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على
السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول
الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب، وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا انه للمجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد والقرآن
مصدر بمعنى المفعول ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ رح وان كانوا لا ينافسون في ذلك الا انه لا وجه
لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف رح بحرف التفسير وقال اي القرآن هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات
مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم
الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن
لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها
دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف رح
اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة
لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص مصحف
ابي او المشهور كما اختص مصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما واما التسمية فالمشهور
من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وانما لم يقولوا بلا شبهة احترازا عنها الا ان المتاخرين ذهبوا
الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز
الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد اليمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة
وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل
فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من
سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك
بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين
دفتي المصاحف هو ما يشتمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى
قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه الا انه لا يناسب
غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني لا يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى
كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة و تارة
لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان تمام الجواب يتوقف على هذا





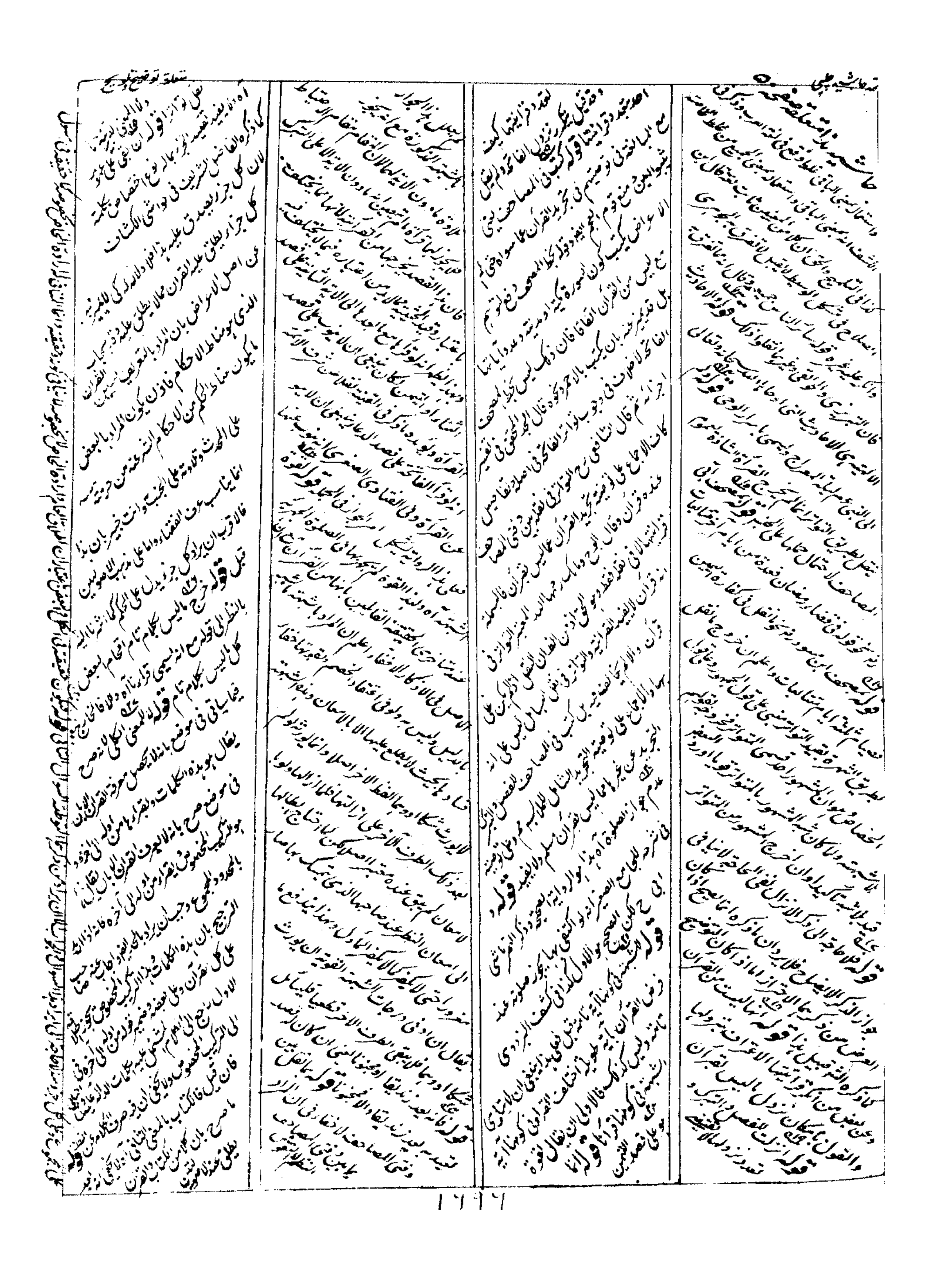
بل تشخيصه في جواب اي كتاب يريد اي هو القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المفرد فهذا لتعيين احد محتمليه وهو المفرد فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المفرد فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي نريد المفرد فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي ح معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخص لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها فم يحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن هو ما نزل به جبرئيل عم فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل التحديد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبرئيل عم او زيد او عمرو

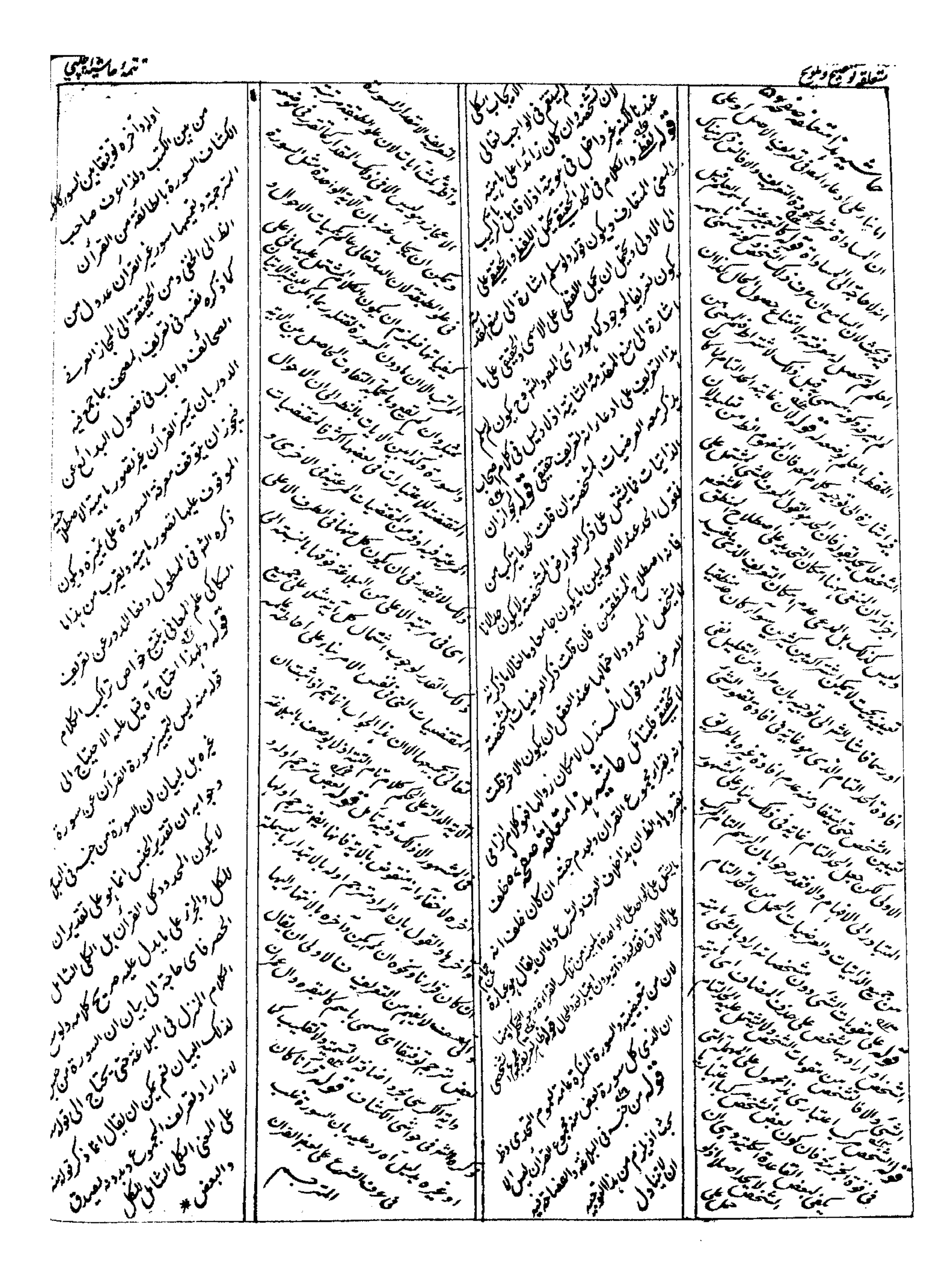
حتى ان جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب والقرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن الا انا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمص رح صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب والقرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظ الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يستحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه ولا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله المطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المولف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فح لا حاجة الى سائر القيدات والى ما ذكر في حصته من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف ان ذكر معها العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق

٥٢

على ان الحق هذا نقولنا على ان الشخصي لا حد له تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا: ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب: في بابين الاول في افادة المعنى: اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من انه يفيد المعنى: والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والله اعلم: الباب الاول

الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منهما هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام لو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان هذا امثالا لا عينه وبان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو وغيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق هو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرء القيس: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل: الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه التشخص المحلي ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل وسورة الزبور ولهذا احتيج الى تقييد السورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد ابحاثه اي





لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات * المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء

بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يتبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورده في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقهما ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص رح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب حدث ثمت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حد امتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بان يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توا ليها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم رخصة اسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم

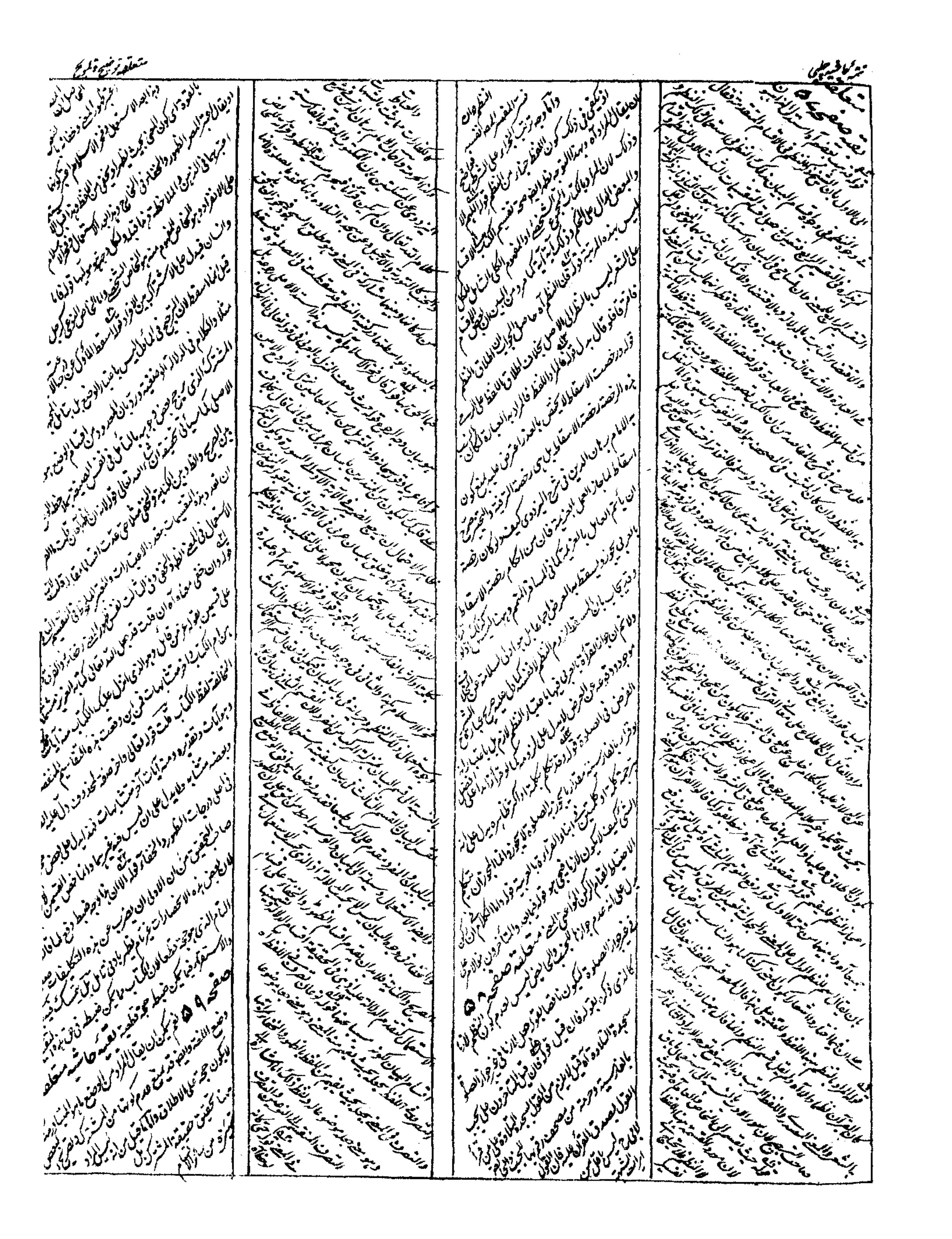
بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرآ آية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القران عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال فخر الاسلام رح الاقسام في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما سيجي ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما

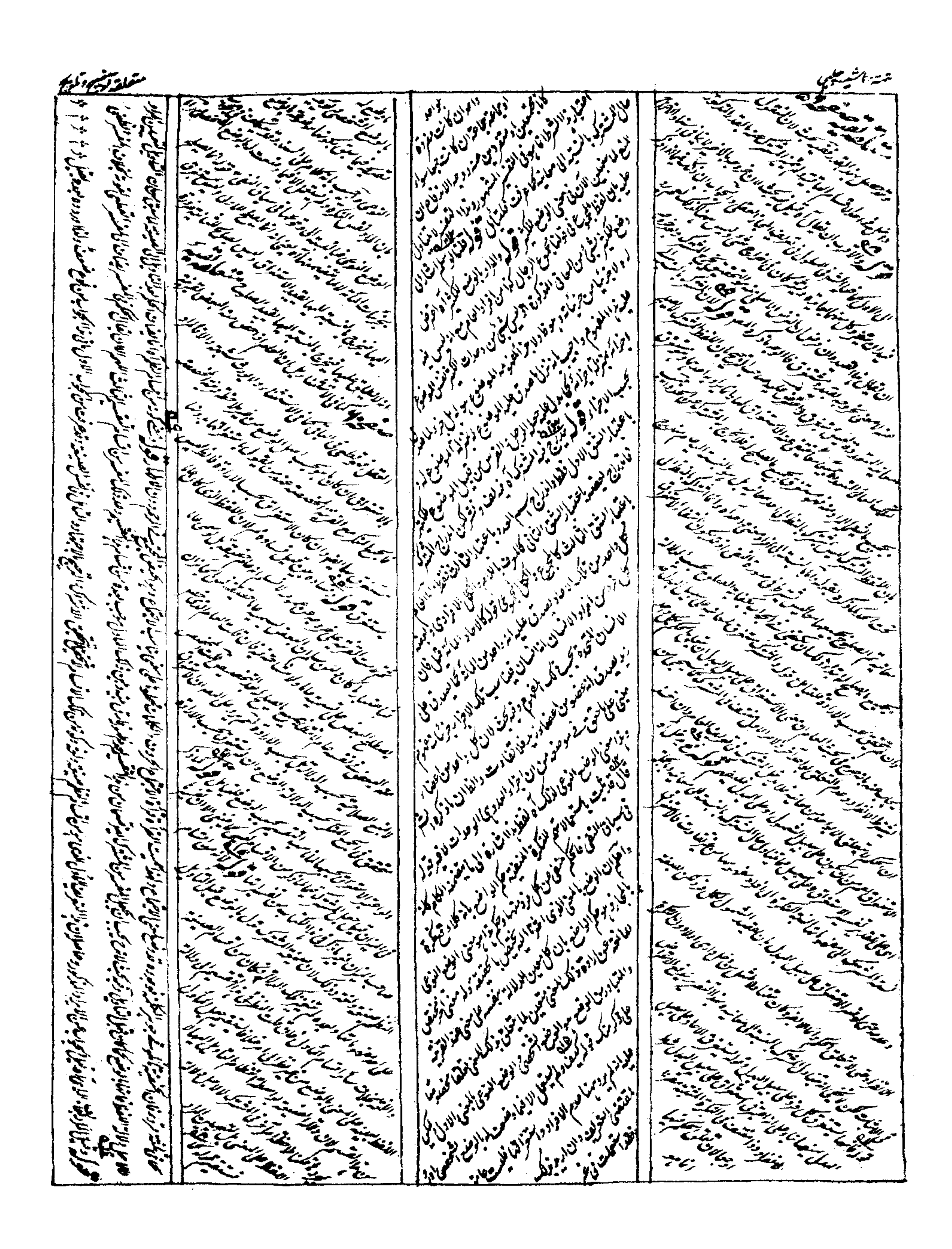
صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القران حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرا آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا قوله خاصة قلنا بني كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه له بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيها فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو مشترك والمص اسقط الماول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي اي لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه منضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو حمل الجمع فيهما متقابلة تكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد نهر ما هو مشترك من حيث الوضع للمتعدد ... التقسيم الاول

وهذا ما قال فخر الاسلام رح والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام رح الرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ اعني اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اي وضع لكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثال وضعت وضعا واحدا الكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله + +

قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف رح وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والوضع كما عين حروفه ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طريق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة والاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا لمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض قوله فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فيدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة لكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع الكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر مشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها اسماء جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي

والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر
يكون جمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من تقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه
غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان
اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل
وفرس او باعتبار الجنس كانسان ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى ماولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار
الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والماول وانما لم اورد الماول في القسمة لانه ليس باعتبار
الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا
وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في جمع
لا لنفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة
المنفية والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي
الاصول لابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فيجب ان يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا
للكثير غير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد
الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي
لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة
الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة
قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق
او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام
والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي
تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا او في الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل
او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار
النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة
نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام
وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه
ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي
يسمى مفسرا واذا زال خفاؤه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول
من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة فهو لغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل
في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد
في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة



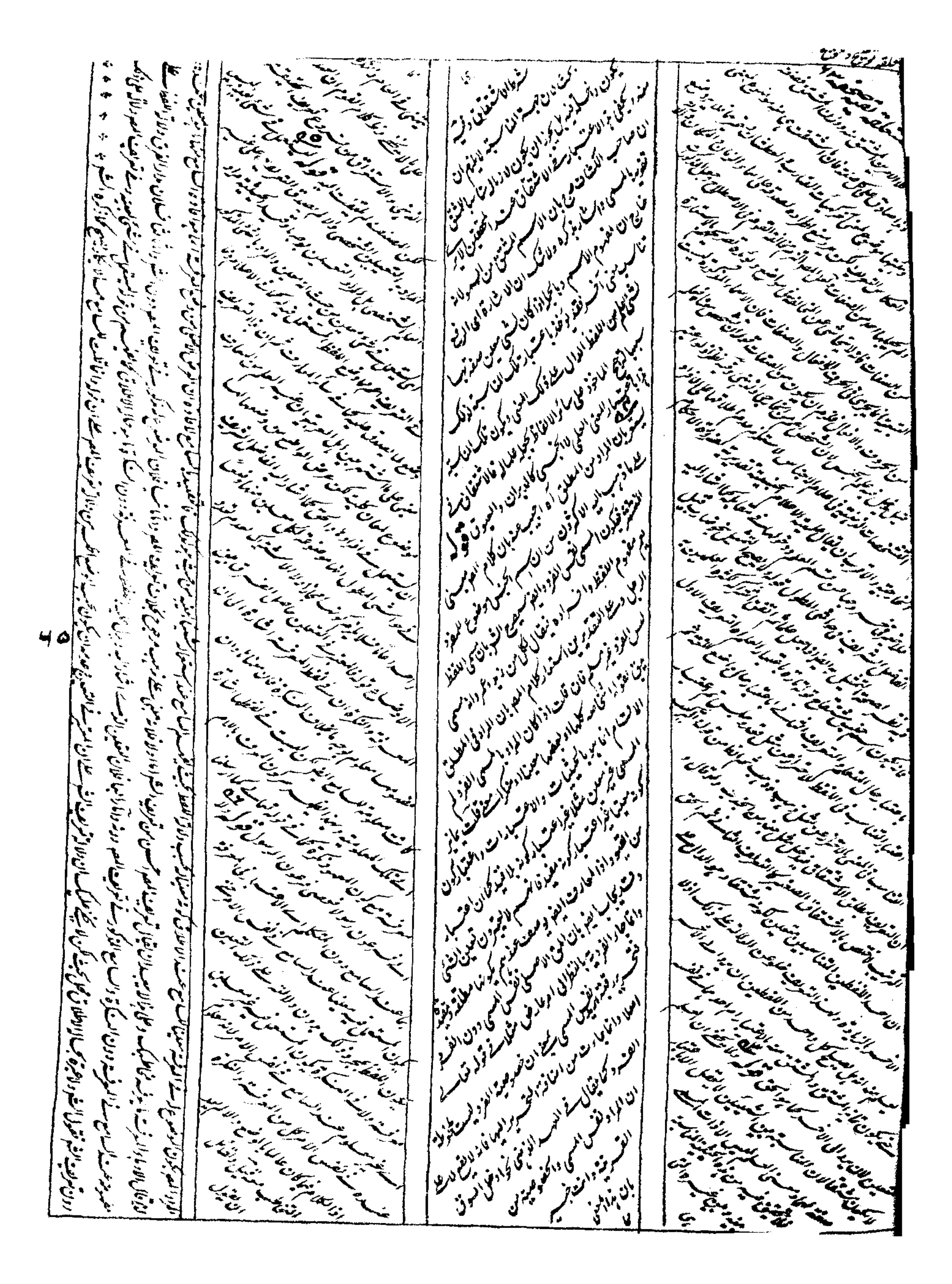


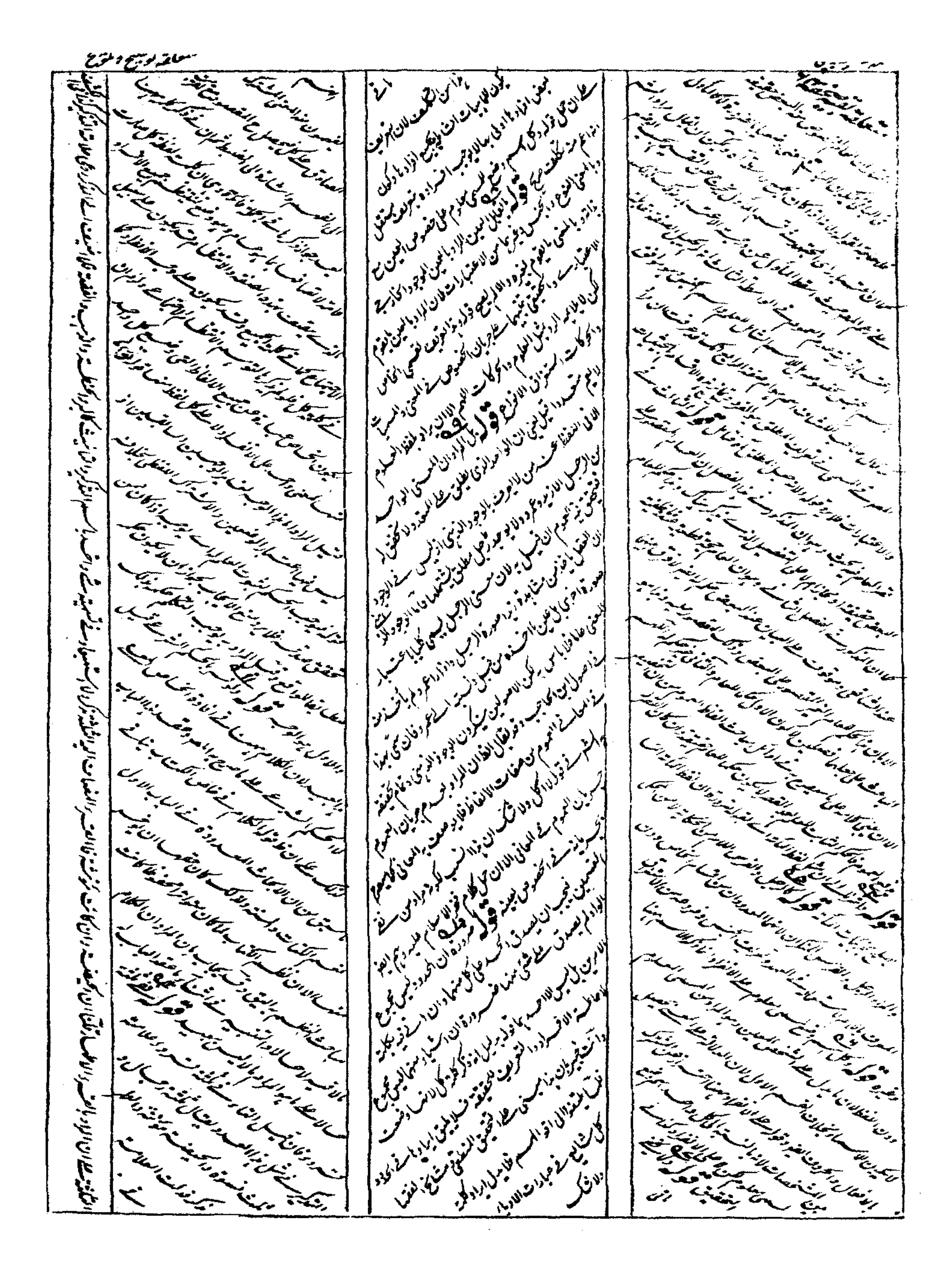
وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما
اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود
او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق
اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم
من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان لبعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل
قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان
العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف
اذ لا يمكن ان اللفظ الواحد خاصا وعاما بحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سبيل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناه

يحتمل كلا منهما على سبيل البدل فاذا حمل على احدهما بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه
فانه يكون تفسيرا او تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه
بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى
هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمفعول
معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك
من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول
لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا
هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة
والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول
بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقا كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب
لان جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما
على الآخر والمردود مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصل وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ
مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد
منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم
غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة
وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشتمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع
ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحال الاطلاق
دون الوضع والا عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصرح لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب
دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب يريد ان سائر الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافى فيان
كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك

فصل الخاص من حيث هو خاص اي مع غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجي انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه تجب طهران وبعض طهر وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض ۞ اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد من القرء الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب طهران وبعض

من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك قد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجي جوابه هذا غاية ما تكلف في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا في واحد او اشار الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين فجوابه ان المراد ان هذا بيان تقسيمه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد وعالم قلنا كانه اراد ان لا خلاف في ذلك عبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجي في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقريره الاول ان القرء ان حمل على الطهر يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان





على ان بعض الطهر ليس بطهر والالكان الثالث كذلك هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون
الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا
فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر
فينبغي انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح وقد
تفردت بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان
لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المراة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين تنوعيه
بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لا ان الافتداء غير دال
على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا
بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله على الاقرب

لم يعتبر وهو طهر فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم
من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلثة حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص
والاشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة نوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزي
ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمة الله ثلثة اطهار
غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا انه حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق
به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع فكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال
منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة
ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع
فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نم
انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم
للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم
انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول
والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة
لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد ولو
كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهر لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم
عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم
ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق
الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول
دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان

فساد التركيب اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لايحل لكم ان تاخذوا الى
قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الا ولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها
رابعا وقال المختلعة لايلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى
الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص
على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن
ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر
عبارة المص رح وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق
ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون مايدل على تعدد وترتب لايقتضي تعدده حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب
ان قوله مرتين قيد للطلاق لا الذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها
بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين تطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لايقيما اي الزوجان حدود الله
اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج
على ماسبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لايقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لاتتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا
بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهبت اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ
والا لزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص رح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان
طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب
الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان
طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولايحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير
الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لايحل لكم
ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا فان لايقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان
هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما واحدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع
اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لايقيما حدود الله الآية الثاني لزوم تربع الطلاق
بقوله فان طلقها الرابعة على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع
بل انه على تقدير الخوف لاجناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لايكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع
طلاق بائن وثانيهما ان لايصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه
رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون
بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان مايكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه
طلاق فانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور

ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي رح والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اى التى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الراى والقياس بشئ هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان ؛ فصل

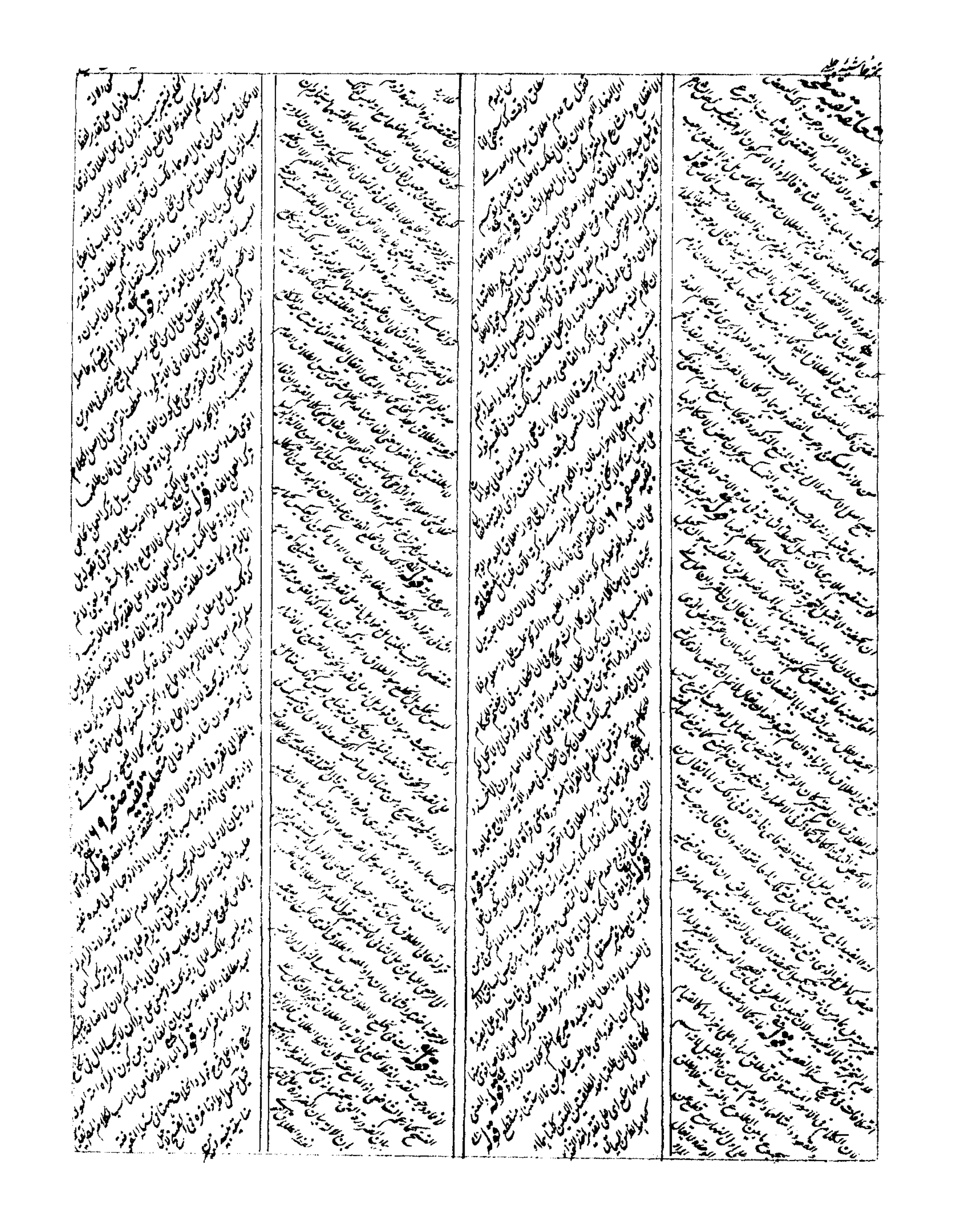
كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اى بين لكم ما يحل مما حرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطى قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولى فوضها اى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والآماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف رح عن ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطى الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطى الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشئ قبل وجوده اصلا

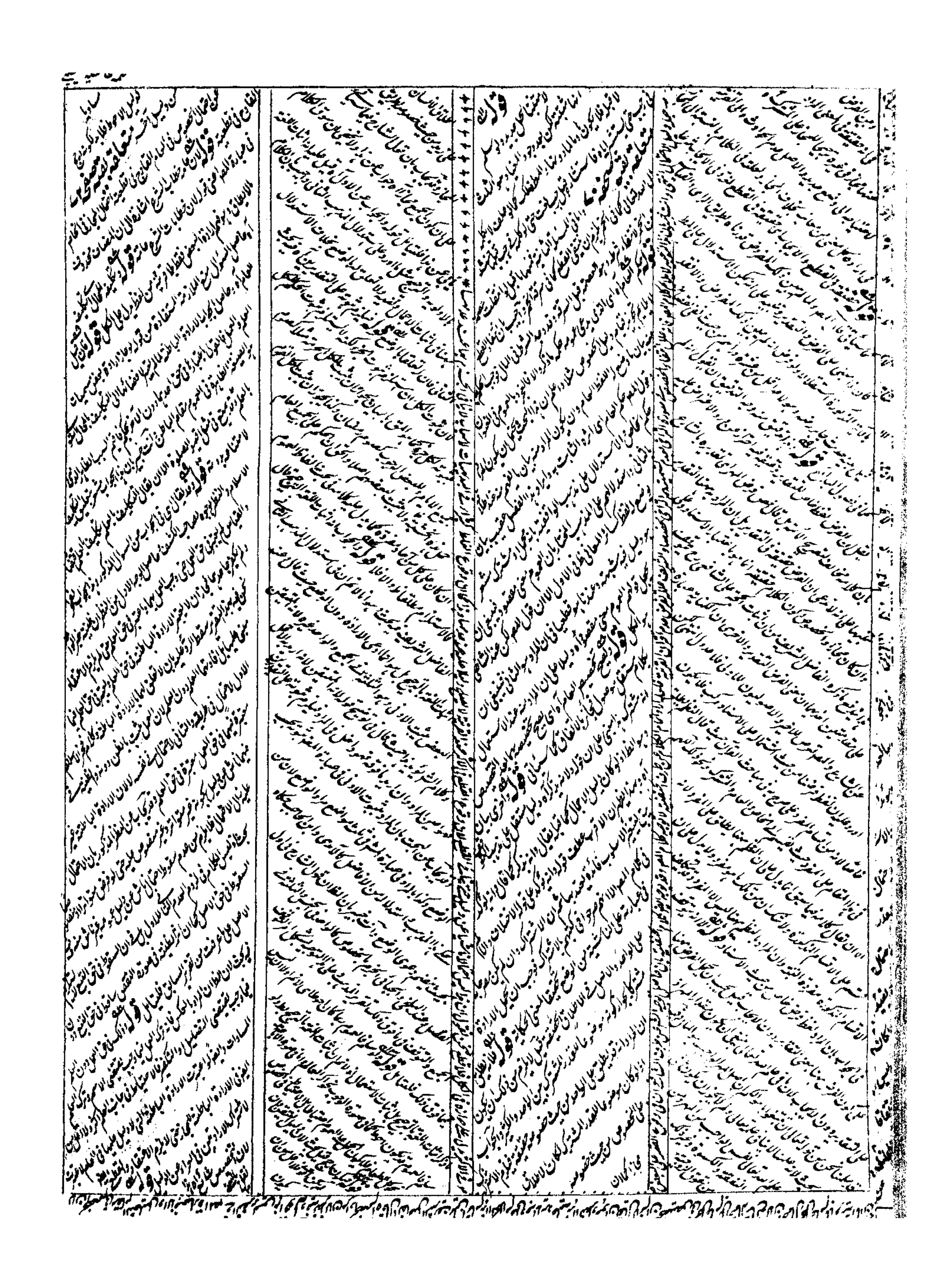
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع؛ فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالانهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا؛ وانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا؛ المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن؛ فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص؛ وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم

ففي القول بانه يهدم مادون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي مادون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملتحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين عبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه يوكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يوكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد جبن وندم وجعل لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المومنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة ايضا

لان العموم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قبح وضع الالفاظ لها: قد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح وكما ياتي في مثل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل: اختلف علي رض وابن مسعود رض في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رض تعتد ابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته في ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملة قوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الاتيان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كلا النصوص الآية التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب لكل واحد من خبر الواحد والقياس: لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطع فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص فقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو اراده البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما: هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولا غير ناش فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار بها فاذا كان لفظ خاص معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص مع الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ فبقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو الثالثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على مذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ومس الحاجة الى التعبير عنه فلابد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الى التعبير عنها فقوله لابد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى انظر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان ان قيل انا لم ينقلوا النص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا باية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى

فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رح انه يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تيناوله وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تيناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم والجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما تيناوله لاتيان لان اولات الاحمال لما يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون الآية وازواج الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام ان يوجب الحكم فيما تيناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخ عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا قد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند الاطلاق حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة البعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم الفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يودي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حق الطبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذا في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يوكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيوكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يوكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه هو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فلا ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم بجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام





حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض ۞ فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل ۞ اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن ۞ وهو ۞ اي غير المستقل ۞ الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة يوجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل ۞ وبمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره ۞ نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل ۞ فيورث الشبهة في تناوله الجميع ما بقي بعد التخصيص لما هو انه في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص بالبعض على القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع ورح لا ينطبق الجواب المذكور عليه لانه لا يكون القول بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم ورح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا اليه فلهذا صرح به المص قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لانه يحتمل ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا حكم للتعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وحكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له بقدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت يكون بهذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما يجيء قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية رح تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا او اخواته فالاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر

٧٥

واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي فهو حر لا يقع على الموالي المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي يستثنى منه الباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلا ما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز

غير المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو ولا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس لي الا زيد الا انه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على البعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء مثل ليس لي الا زيد او لا يكون زيدا كذلك الا احتياجا الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد هنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لكذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لان يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكتسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة تحتمل الفسخ في اشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عنده عن مطلق الفاكهة قوله ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض انه حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز

ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل منفصل او متصل وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا الاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اريد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وان لكان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اريد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون بمعناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول الملحق باخره هذه العلامة وكل اسم اخره الف وتاء نحو رجال مسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين له لا تدل بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشتمل الشخصي القسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من حيث التناول وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز والاشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احد تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجاب عنه صاحب فخر الاسلام انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما يتناوله من حيث انه كل لا بعض بعيد الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا

77

اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على البعض حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه كلاما او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالفعل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق قد تفرد بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص والا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي رح لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع الآية لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به ما يحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما تبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا من ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق

لصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام

وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي

قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول بان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان تبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج البعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي

وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله: فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال: لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص لشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به: اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص فحصل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك

وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في الخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا لم اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجح

خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والعلم بتراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص لشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظه منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام

الاير يقول ذا الشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليثبت النسخ في البعض الآخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط بالشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخرج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لهم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لانه ان اقتضى القياس تخصيصه يخص والا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا والا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر ههنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في البعض الآخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانه يجعل ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه بخلاف تخصيصه ولا يلزم المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص ❊

وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما من جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وهو باعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فذا شبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم يوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علة واحتمال التعليل [illegible]

فنظیر الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن و فی هذه المسئلة لم یدخل الحر تحت الایجاب اذ باع عبدین الا هذا بحصته من الالف یبطل البیع لا

احدهما لم یدخل فی البیع فصار البیع بالحصة ابتداء ولان ما لیس مبیع یصیر شرطا لقبول البیع فیفسد بالشرط الفاسد ففی المسئلة الاولی لیس حقیقة الاستثناء لکنها تناسب الاستثناء فی ان الاستثناء یمنع دخول المستثنی فی حکم صدر الکلام وفی هذه المسئلة لم یدخل الحر تحت الایجاب مع ان صدر الکلام تناوله فصار کانه مستثنی وفی المسئلة الثانیة وهی ما اذا باع عبدین الا هذا حقیقة الاستثناء موجودة فاذا لم یدخل احدهما فی البیع لا یصح البیع فی الآخر بوجهین احدهما انه یصیر البیع فی الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبیع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البیع بالحصة بقاء صحیح کما یاتی فی المسئلة التی هی نظیر النسخ والثانی ان البیع فی الآخر بیع بشرط مخالف لمقتضی العقد وهو ان قبول ما لیس مبیع وهو الحر والعبد المستثنی یصیر شرطا لقبول البیع ؛ ونظیر النسخ اذا باع عبدین بالف فمات احدهما قبل التسلیم یبقی العقد فی الباقی بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حیث ان العبد الذی مات قبل التسلیم کان داخلا تحت البیع لکن لما مات فی ید البائع قبل التسلیم انفسخ البیع فصار کالنسخ لان النسخ تبدیل بعد الثبوت فلا یفسد البیع فی العبد الآخر مع انه یصیر بیعا بالحصة لکن فی حالة البقاء وانه غیر مفسد لان الجهالة الطاریة لا تفسد ونظیر التخصیص ما اذا باع عبدین بالف علی انه بالخیار فی احدهما صح ان علم محل الخیار وثمنه لان المبیع بالخیار یدخل فی الایجاب لا الحکم فصار فی السبب کالنسخ وفی الحکم کالاستثناء فاذا جعل احدهما لا یصح لشبه الاستثناء واذا علم کل واحد منهما یصح لشبه النسخ ولم یعتبر ههنا شبه الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بین حصة کل واحد منهما عند ابی حنیفة رح وبیان مناسبتها التخصیص ان التخصیص لشابه النسخ بصیغته والاستثناء بحکمه وههنا العبد الذی فیه الخیار داخل فی الایجاب لا الحکم علی ما عرف فمن حیث انه داخل فی الایجاب یکون رده بخیار الشرط تبدیلا فیکون کالنسخ ومن حیث انه غیر داخل فی الحکم یکون رده بخیار الشرط بیان انه لم یدخل فیکون کالاستثناء واذا کان له شبهان یکون کالتخصیص الذی له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعایة الشبهین قلنا ان علم محل الخیار وثمنه یصح البیع والا فلا وهذه المسئلة علی اربعة اوجه احدها ان یکون محل الخیار وثمنه معلومین کما اذا باع هذا وذلک بالفین هذا بالف وذلک بالف صفقة واحدة علی انه بالخیار فی ذلک والثانی ان یکون محل الخیار معلوما لکنه ثمنه لا یکون معلوما والثالث علی العکس والرابع ان لا یکون شیء منهما معلوما فلو راعینا کونه داخلا فی الایجاب یصح البیع فی الصور الاربع غایة ما فی الباب انه یصیر بیعا بالحصة لکنه فی البقاء لا فی الابتداء فلا یفسد البیع ولو راعینا کونه غیر داخل فی الحکم یفسد البیع فی الصور الاربع اما اذا کان کل واحد من محل الخیار وثمنه معلوما فلان قبول غیر المبیع یصیر شرطا لقبول المبیع واذا کان احدهما او کلاهما مجهولا فلهذه العلة

باق علی ما هو الاصل فی النصوص اذا ادرک فاحتمال الغیر قایم لما فی العلل من التزاحم وبعد ما لقینت لا یدری انها فی ای قدر من افراد العام توجد کل ما یوجب جهالة العام وبطلان حجیته قلنا لا بل یوجب تمکن الشبهة فیه لما عرفت من انه ثابت یقین والشک لا یوجب زوال الیقین بل وصف کونه یقینا قوله اذ هو ای القیاس لا یعارض النص لانه دون النص فلا ینسخه لان عمل الناسخ انما هو فی رفع الحکم باعتبار المعارضة لکن تخصیص النص العام الذی خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو علی وجه البیان دون المعارضة فالقیاس المستنبط من المخصص یبین ان قدر ما تعدی الیه العلة لم یدخل تحت العام کما ان النص المخصص یبین ان قدر ما تناوله لم یدخل تحته فان قیل فلم لم یجز التخصیص بالقیاس ابتداء قلنا لان ما تناوله القیاس داخل تحت العام قطعا والقیاس یبین عدم دخوله ظنا فلا یسمع بخلاف العام بعد التخصیص فانه ایضا ظنی والقیاس مؤید بما یشارکه فی بیان عدم دخول البعض وقد یقال ان الاصل الذی یستند الیه القیاس لا یصلح مبینا لهذا العام لعدم تناوله شیئا من افراده فکذا القیاس المستنبط منه لا یصلح مبینا

او لجهالة المبیع او الثمن او کلیهما فاذا علم ان شبه النسخ یوجب الصحة فی الجمیع و شبه الاستثناء یوجب الفساد فی الجمیع فرعینا الشبهتین وقلنا اذا کان محل الخیار او ثمنه مجهولا لا یصح البیع لشبه الاستثناء واذا کان کل واحد منهما معلوما یصح البیع رعایة لشبه النسخ ولم نعتبر ههنا شبه الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما لیس بمبیع یصیر شرطا لقبول المبیع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبین ثمن کل واحد منهما حیث یفسد البیع فی العبد عند ابی حنیفة رح لان الحر غیر داخل فی البیع اصلا فیصیر کالاستثناء بلا مشابهة النسخ فیکون ما لیس بمبیع شرطا لقبول المبیع ؛ فصل فی الفاظه وهی اما عام بصیغته ومعناه کالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان یتناول المجموع کالرهط والقوم وهو فی معنی الجمع او کل واحد علی سبیل الشمول نحو من یاتینی فله درهم او علی سبیل البدل نحو من یاتینی اولا فله درهم

للعام فلو اعتبر لم یکن الا معارضا وفیه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الشیء من افراد العام والکلام فی القیاس المتناول له والا لم یتصور کونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبیان لا یستلزم عدم صلوح القیاس لذلک ایضا لم یشترطوا فی القیاس المخصص للعام الذی خص منه البعض ان یکون اصله مخصصا لذلک العام بل اذا خص العام بقطعی بما ر ظنیا فجاز تخصیصه بالقیاس وان کان مستندا الی اصل لا یتناول شیئا من افراد العام قوله فنظیر الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن ای بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف کل واحد بخمسمائة صح فی العبد عندهما خلافا لابی حنیفة رح قوله لم یدخل الحر تحت الایجاب لان دخول الشیء فی العقد انما هو بصفة المالیة والتقوم وذلک لا یوجد فی الحر وکذا اذا جمع بین حی ومیت او بین میتة وذکیة او بین خل وخمر قوله فصار البیع بالحصة ابتداء بان یقسم الالف علی قیمة العبد المبیع وقیمة الحر بعد ان یفرض عبدا فی الصورة الاولی وعلی قیمة العبد المبیع وقیمة العبد المستثنی فی الثانیة حتی لو کان قیمة کل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة علی التناصف وصورة البیع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منک هذا العبد بحصته من الالف الموزع علی قیمته وقیمة ذلک العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البیع قوله ولان ما لیس بمبیع یصیر شرطا وذلک لانه لما جمع بینهما فی الایجاب فقط شرط فی قبول العقد فی کل منهما قبوله فی الآخر حتی لا یملک المشتری قبول احدهما دون الآخر فان قیل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الایجاب فیهما لئلا یکون المشتری ملحقا للضرر بالبائع فی قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم یصح کما اذا اشتری عبدا ومکاتبا او مدبرا او ام ولد لا یصح العقد اجیب بان الکلام فی کونه شرطا فاسدا وذلک انما یکون عند عدم صحة الایجاب فیهما واما اذا صح فهو شرط صحیح وفیه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الایجاب فیهما وما ذکر لا یدفع المنع قوله وهذا العبد الذی فیه الخیار داخل فی الایجاب و دلالة الایجاب علی العبدین لا فی الحکم لما عرف فی موضعه من ان شرط الخیار یمنع الملک عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد علی ما یجیء تحقیقه فی فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة علی اربعة اوجه لانه اما ان یکون محل الخیار والثمن کلاهما معلومین او محل الخیار معلوما والثمن مجهولا او بالعکس او کلاهما مجهولین مثال الاول باع سالما وغانما بالفین کلا منهما بالف صفقة واحدة علی ان البائع او المشتری بالخیار فی سالم ثلثة ایام مثال الثانی باعهما بالفین علی انه بالخیار فی سالم مثال الثالث باعهما بالفین کلا منهما بالف علی انه بالخیار فی احدهما مثال الرابع باعهما بالفین علی انه بالخیار فی احدهما من غیر تعیین لثمن کل واحد ولا لما فیه الخیار فرعایة شبه النسخ اعنی کون محل الخیار داخلا فی الایجاب یقتضی صحة البیع فی الصور الاربع لان کلا من العبدین بالنظر الی الایجاب مبیع بیعا واحدا فلا یکون بیعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعایة شبه الاستثناء اعنی کون محل الخیار غیر داخل فی الحکم یقتضی فساد البیع فی الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فی الاولی مع جهالة الثمن فی الثانیة وجهالة المبیع فی الثالثة وجهالتهما فی الرابعة فرعایة الشبهین صح البیع فی الصورة الاولی دون الثلاث الباقیة اعنی صح فی الاولی رعایة لشبه النسخ ولم یصح فی البواقی رعایة لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومیة محل الخیار والثمن ترجح جانب الصحة فیلائم شبه النسخ المقتضی للصحة وجهالة محل الخیار او الثمن ترجح جانب الفساد فیلائم شبه الاستثناء وقد یقال انه فی کل من الصور عمل بالشبهین اما فی الاولی فلان شبه الاستثناء ایضا یوجب صحتها لکونه استثناء معلوما واما الثانیة فلان شبه النسخ یوجب عدم العقد فی غیر محل الخیار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء یوجب فساده فلا یثبت الجواز بالشک واما فی الآخرین فلان شبه الاستثناء یوجب فساد العقد وشبه النسخ یوجب انعقاده فی العبدین فلا ینعقد بالشک وفیه نظر اما اولا فلان معنی شبه الاستثناء ان محل الخیار غیر داخل فی الحکم فیکون بهذا الاعتبار غیر مبیع فیکون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبیع ومعلومیة الاستثناء لا تدفع ذلک ولهذا جعل الاستثناء فی صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانیا فلان الاصل فی العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع فی الشرع الا لذلک فعلی ما ذکره یلزم ان لا یثبت الفساد فی شیء من الصور لانه لا یثبت بالشک قوله او لجهالة المبیع

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعداء فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم ؛ لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانا اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع فى الارث والوصية ؛ فان اقل الجمع فيهما اثنان ؛ وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام ؛ فانه اذا كان المقتدى واحدا القوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبى صلى الله عليه وسلم اعن ان يسافر واحدا واثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعانى لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع

فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع

فان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما فى بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بقى قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لان النص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فبقى الايجاب متناولا لا فيما وراء هذه الضرورة كذا فى شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل فى الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن فى البقاء قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع فى الصورة الاولى ينبغى ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة محل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما فى بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل فى الحكم واما باعتبار شبه الفسخ فهو مبيع لكونه داخلا فى الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر فى صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه الفسخ وفى غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل فى الفاظه اى الفاظ العام على ما ذكره المصرح والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهى اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بالصيغة فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اى العام بمعناه فقط اما يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول له على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كالصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول الجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه فى مثل

جار فی القوم الا زیدا او من شرطه دخول المستثنی فی حکم المستثنی منه لولا الاستثناء قلت من حیث ان مجی المجموع لا یتصور بدون مجی کل واحد حتی لو کان الحکم متعلقا بالمجموع من حیث هو المجموع من غیر ان یثبت لکل فرد لم یصح الاستثناء مثل یطیق رفع هذا الحجر القوم الا زیدا وهذا کما لا یصح عندی عشرة الا واحدا ولا یصح العشرة زوج الا واحدا اذ لیس الحکم علی الاحاد بل علی المجموع والثانی ان یتعلق الحکم بکل واحد سواء کان مجتمعا مع غیره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبین استحق کل واحد الدرهم والثالث ان یتعلق الحکم بکل واحد بشرط الانفراد وعدم المعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فکل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم یستحقوا شیئا ولو دخلوه متعاقبین لم یستحق الا الواحد السابق وسیاتی تحقیق ذلک فالحکم فی الاول مشروط بالاجتماع وفی الثالث بالانفراد وفی الثانی غیر مشروط بشیء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما فی معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم یصح اطلاقه علی ای عدد کان من الثلثة الی ما نهایة له یعنی ان مفهومه جمیع الاحاد سواء کانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلک ولیس المراد انه عند الاطلاق یحتمل ان یراد به الثلاثة وان یراد به الاربعة وغیر ذلک من الاعداد لانه ح یکون مبهما غیر دال علی الاستغراق فلا یوجب العموم بل بیانا فیه لان الدلالة علی الاستغراق شرط فیه ولا یخفی ان الکلام فی الجمع المعرف واما المنکر فسیاتی ذکره وکذا سائر اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال علی ما صرح به فی کتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسمائها لجمیع الافراد قلت او کثرت وان کان بدون اللام لما دون العشرة کالرهط او للعشرة فما دونها کجمع القلة مثل المسلمین والمسلمات والانفس ونحو ذلک واما التحقیق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعریف او الاسم بشرط التعریف وعلی الثانی بل یصیر مشترکا حیث وضع بدون التعریف المطلق الجمع وان الوضع لا شک انه نوعی فکیف یکون اللفظ باعتباره حقیقة وان الحکم فی مثله علی کل جمع او کل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جمیعا وان مدلول الاستغراق الحقیقی او اعم من الحقیقی والعرفی فالکلام فیه طویل لا یحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فی اقل عدد یطلق علیه صیغة الجمع فذهب اکثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الی انه ثلثة حتی لو حلف لا یتزوج النساء لا یحنث بتزوج امراتین وذهب بعضهم الی انه اثنان حتی یحنث بتزوج امراتین وتمسکوا بوجوه الاول قوله تعالی فان کان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوین یحجبان الام من الثلث الی السدس کالثلاثة والاربعة وکذا کل جمع فی المواریث والوصایا حتی ان المیراث للاختین الثلثین کما للاخوات وفی الوصیة للاثنین ما اوصی لاقرباء فلان الثانی قوله تعالی فقد صغت قلوبکما ای قلباکما اذ ما جعل الله لرجل من قلبین الثالث قوله علیه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوی فکیف من النبی علیه السلام وتمسک الذاهبون الی ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربیة علی اختلاف صیغ الواحد والتثنیة والجمع فی غیر ضمیر المتکلم لما تعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وایضا ما فوق الاثنین هو المتبادر الی الفهم من صیغة الجمع وایضا یصح نفی الجمع عن الاثنین مثل ما فی الدار رجال بل رجلان وایضا یصح رجال ثلثة واربعة ولا یصح رجال اثنان ولیس ذلک لمراعاة صورة اللفظ بان یکون الموصوف والصفة کلاهما مثنی او مجموعا لان اسماء الاعداد لیست جموعا واللفظ اثنان مثنی علی ما تقرر فی موضعه ولانه لا یصح جاءنی زید وعمرو والعالمان ولا یصح العالمون ثم اجابوا عن تمسکات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع فی ان اقل الجمع اثنان فی باب الارث استحقاقا وحجبا والوصیة لکن لا باعتبار ان صیغة الجمع موضوعة لاثنین فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدلیل ان للاثنین حکم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالی فان کانتا ای من یرث بالاخوة یعنی الاختین لا لابام او لا اثنتین فلهما الثلثان مما ترک ان للاختین حکم الاخوات فی استحقاق الثلثین مع ان قرابة الاخوة متوسطة لکونها قرابة مجاورة فیکون للبنتین ایضا حکم البنات فی استحقاق الثلثین بطریق دلالة النص لان قرابتهما قریبة لکونها قرابة الجزئیة وایضا یعلم ذلک بطریق الاشارة من قوله تعالی فللذکر مثل حظ الانثیین فانه یدل علی ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فیکون ذلک حظ الانثیین اعنی البنتین ثم لما کان هذا موهما ان النصیب یزداد بزیادة العدد نفی ذلک بقوله تعالی فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک فان قلت هب انه یعلم ان حظ البنتین مع الابن مثل حظه مع البنت لکن من این یعلم ان حظهما ذلک بدون الابن قلت من حیث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطریق الاولی واما الحجب فلانه مبنی علی الارث اذ الحاجب لا یکون الا وارثا بالقوة او بالفعل علی ان الحجب بالاخوین قد ثبت باتفاق من الصحابة کما روی ان ابن عباس رضی الله عنه قال لعثمان رضی الله عنه حین رد الام من الثلث الی السدس بالاخوین قال الله تعالی فان کان له اخوة فلامه السدس ولیس الاخوان اخوة فی لسان قومک فقال عثمان نعم لکن لا استجیز ان اخالفهم فیما راوا وروی لا استطیع ان انقض امرا کان قبلی

فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالربط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر
عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد
الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العام
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم
ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما الاستغراق الجنس واما التعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق
ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى
من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما التعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا
علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي
لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا البعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابوبكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد
ولوارثة الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني
فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى
وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما اكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع
عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد مثل هذا الجمع الاثنان فقد يجاب
بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على
ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم
الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك
فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب
اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا
قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق
فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصرح جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظ لانه موضوع للمتكلم
مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين وعلى الثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق نحن فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما عن
غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اسم خاص
لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس متكلما بهذا الكلام
حقيقة وظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انه لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان
التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمال
وان صرح بخلافه كثير من الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة

وتصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة
ويراد الواحد لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بثلثه لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس انما
قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما
الصدقات للفقراء ولا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق فاذا يكون لتعريف الجنس مجازا فيكون
الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لتبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى
الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا

وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المص رح ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة نظرا
على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى
الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر
وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق والنزاع
النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند
تعذر الاستغراق على ما سيأتي فلا عموم فلا تخصيص الثالث ان ما قال لعبيده كل رجل في البلد او كلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا او اخذ الاخيار عرفا وعقلا
ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل
اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة
قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه
يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم لقطعة
من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد والتاء للنقل الى الاسمية كالذبيحة او للمبالغة كالراوية ويمكن ان يكون جمع طائف
ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع
المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير نظر الى
الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون لحصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدية في الذهن مثل
ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة
وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وهو اما
ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة
ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح
هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على
وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من
حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة
واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون

فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رح في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقينا جمعا الغا حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا العموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس ثم والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ثم

الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة وانهم صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به البعض ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على ان المفرد دون الكل فليت شعري ما معنى تعليق العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما سمي تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله لصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا كاسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذا الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشتمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليمكن الاستثناء ... فيكون المستثنى منه غير محصور اشتماله على المستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا ... ولا المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه ... المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وههنا الرجل **قوله** قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان نوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء فقابل الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس

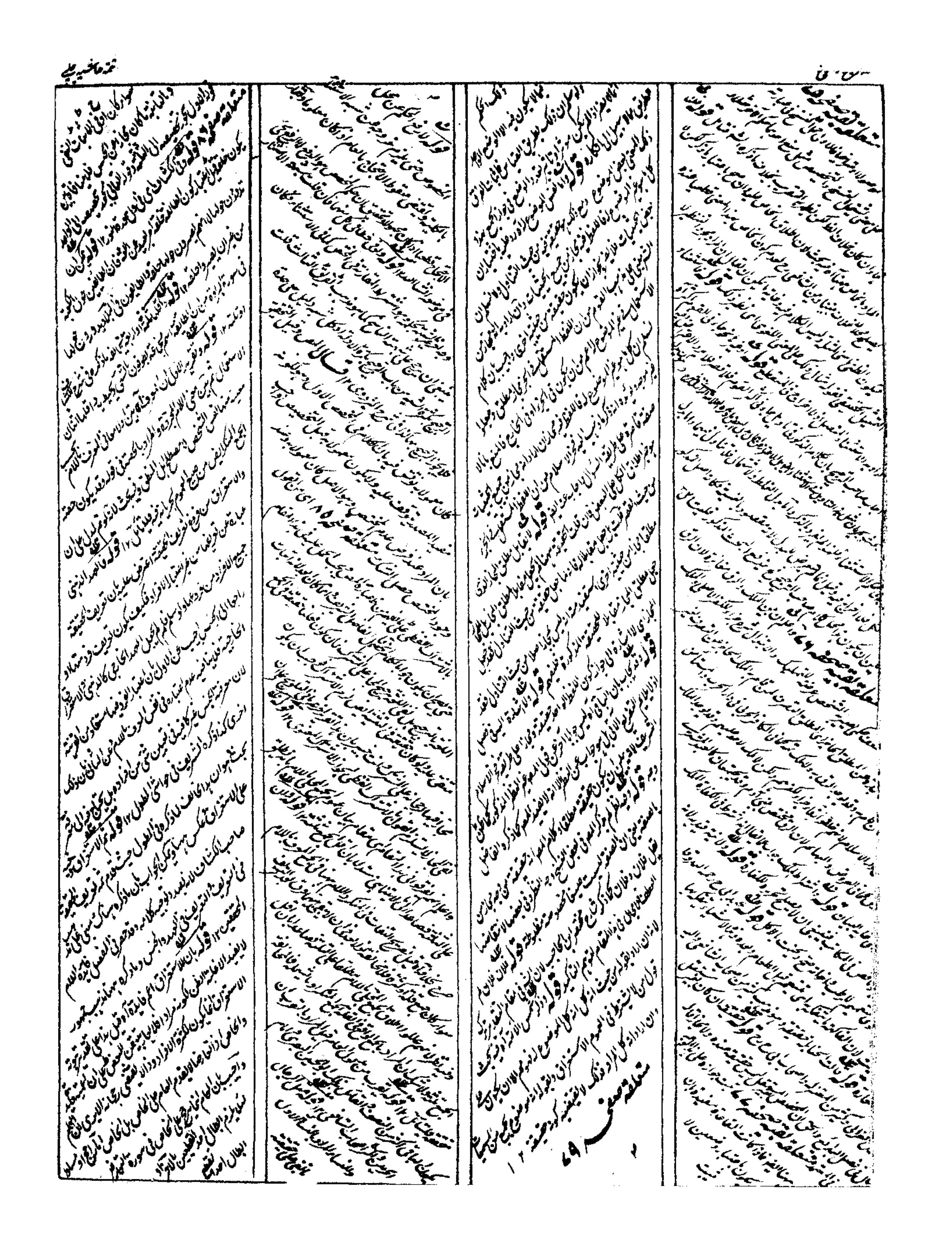
ومنها اي من الفاظ العام : المفرد المحلى باللام اذا لم يكن ثمّ معهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج في تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم لتعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد

ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فيح لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك لوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغى حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما الا انه لكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون ابتداء لا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جميع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل المتيقن او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو الاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز

والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فيثبت البر الا بان لا يضرب
احدا من الرجال فيكون السلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة انما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى
يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية الماخذ فكذا النسبة
الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فاذا
اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا قال قيل النكرة الموصوفة مقيدة

والمقيد من اقسام الخاص قلنا

وشبيهة المعارف الحقيقة لانه معهود الذهني وهو الجزء وهو المعرف في الذهن ليكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون
جعله تعريف الماهية فكان اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد واعلم ان فيه سوقا ادخل السوق
الى سوق البلد ومثله عند المحققين موجود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي
والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها
اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد
يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او
لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدلال المصنف رح على عموم النكرة
المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى ان انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون
بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء
فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي
مثل ما انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضا على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب
المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثباتا للواحد
الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لم فسرت الاله بالمعبود
بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم
الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت
ما لا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت ان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس الخبر
انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغير لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا اوقع
الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته
طالق لليمين على تحقق نقيض الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل



[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها دالة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة وتثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت

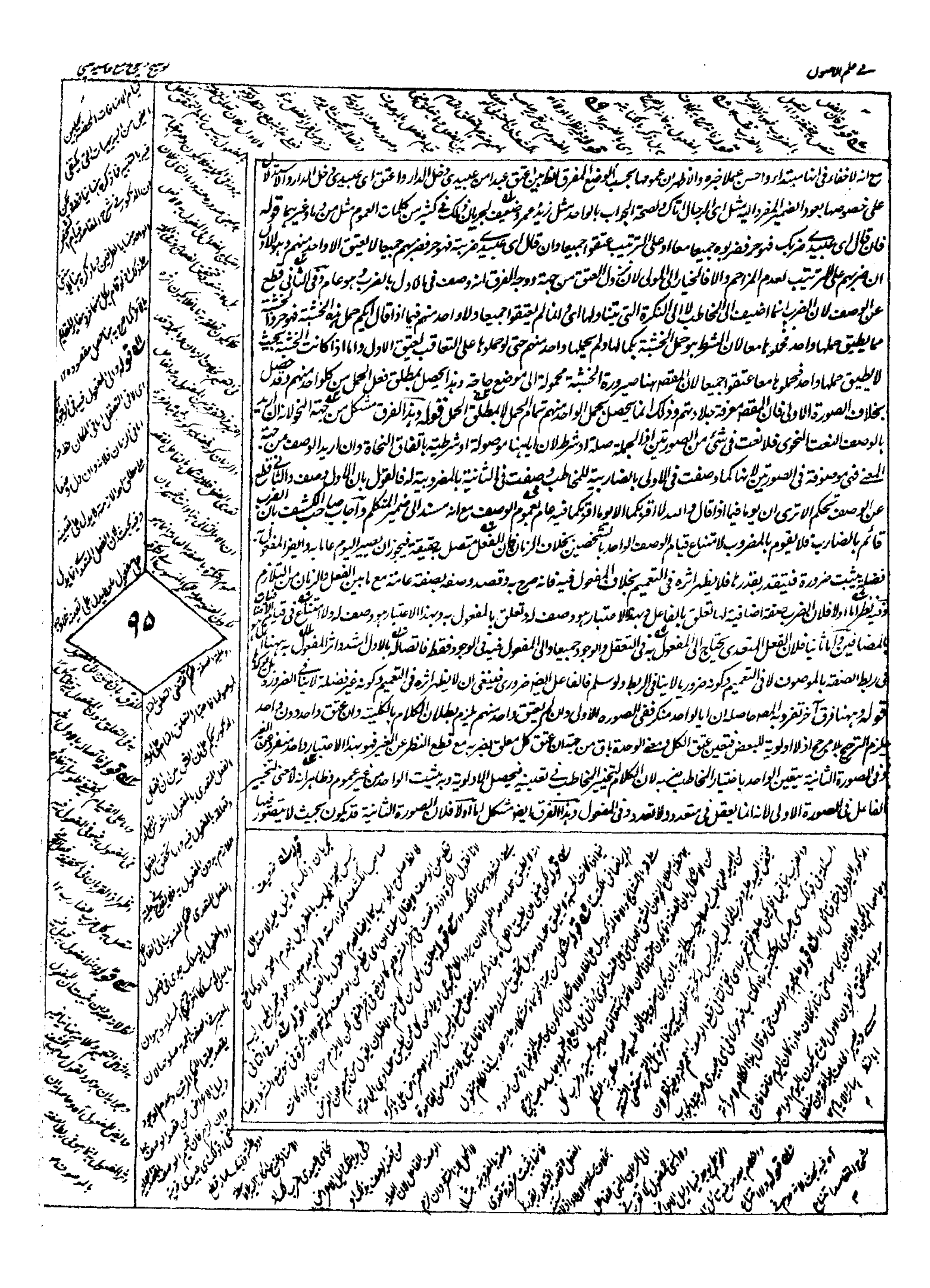
ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل منزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض العموم والسلب الكلي والنكرة المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** كذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلفت لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلفت لا اجالس الا رجلا دخل الدار وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين … ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يلزم عدم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة تختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر يشعر بان ما منه الاشتقاق اي الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كالشيء الواحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا فجالس رجلين يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء المستقل حكمه انما يوجد من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ونحو ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان المقصود في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل صفة تصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل رأيت رجلا عالما او اسدا لا اجالس رجلا عالما وتحصيل المجالسة واحدا والحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بصفة عامة **قوله** خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض متناولا للفظ آخر للمجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ … مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تختص بانها موضوعة للفرد … العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا ما ليد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اي هي نكرة بالصفة ؛

الا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا ففي الاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نم عدم تعرض لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعاما والا فلا على انهم جعلوا مثل من وخلق ونحو الحصن والافلاكذا اما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او تأخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي ؎ صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان ؛ عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا ؛ مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب فهو من باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسي **قوله** فكذلك في الوجهين

فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر على الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد وحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغة من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ✤✤✤

يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا اما للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا على ان مع كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه تاكيد قوله وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية ويشترط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما لو كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رح فيهما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغاير الاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كساير النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت لكن



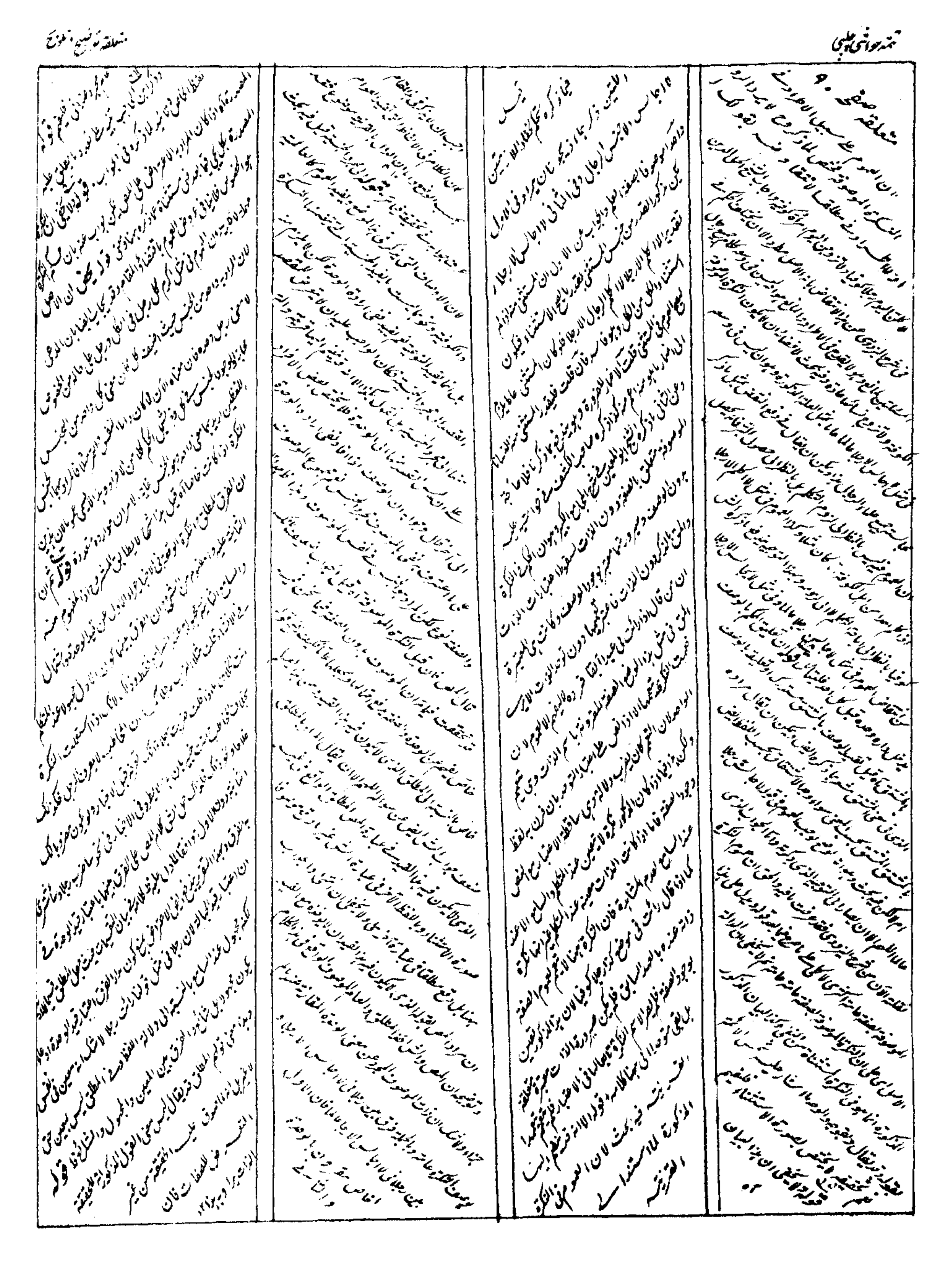
مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع المفرق الظاهر بين اعتق عبيدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والا لا
على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك لصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله
فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول
ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان ثم دل العتق من جهة ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع
عن الوصف لان الضرب اسند اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي انما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر اذا
كما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول واما اذا كانت الخشبة بحيث
لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل
بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد
بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من حيث
المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع
عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به والفرق المفعول
فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف الفاعل فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم
وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا
في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة
قوله وههنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى وان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد
يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من حيث ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير
وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب بضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في الفاعل وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها

ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رح يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فقد شاء

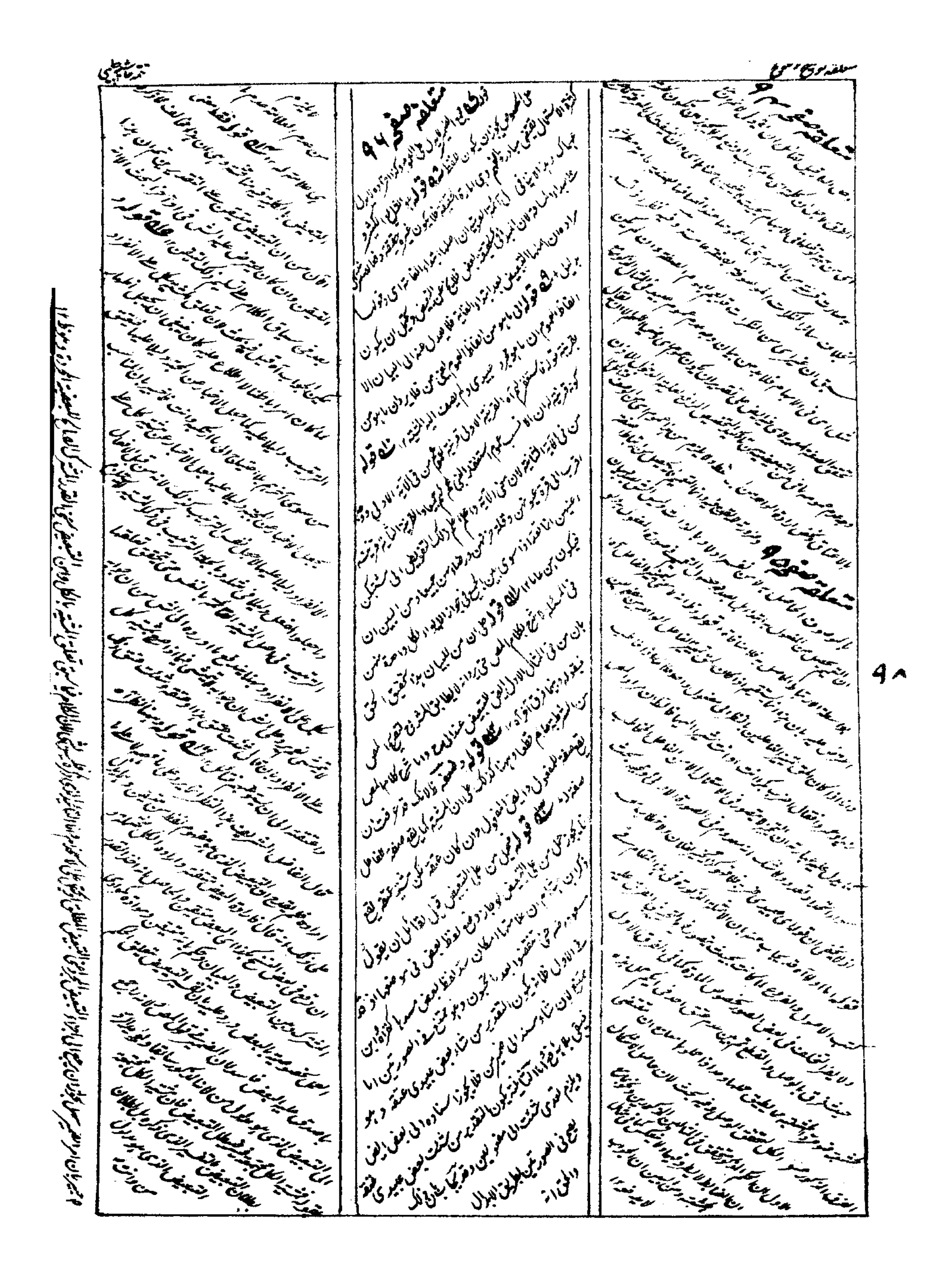
الكل جملة

التخيير مثل اي عبيدي وطئه واتبك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب مع ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون التخيير الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم ابطال الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراد المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك اعضربته قوله وهما وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص بارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة لجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله ليعتقهم الا واحدا وهو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بالعموم الصفة وهو المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تقريره بعد تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي يمكن العمل بالعموم من والتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب ...

96



متعلقة صفحه ٩٠



متعلقه صفحه ٩٦

متعلقه صفحه ٩

فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي فيما تفرقت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل فان قال كان في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا

وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره هذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا من النفل فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل ولا عام على سبيل البدل فان هناك اذا دخل خمسة معا لم يكن لهم شيء فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفرقت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف ٭ ٭ ٭

التي تدل عليها من هي المعنية الجزئية المنافية للكلية والمعنية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ... لازم ان التبعيض متيقن وهو ظ قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل نفى قوله تعم فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم الكان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا هنا الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجهها الاجمه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال ويراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رح ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس باول الا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي لم يقدر دخوله بعد هذا الحصن وذلك لان الدخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الدخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس ومع هذا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع وقصد العموم من ان ما يثبت بضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة لتصح الاستعارة قوله ههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فلهذا فسره بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجازي اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف

وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى

يستحق الاول فيصير مستعار الكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا وجمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة فلا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله لان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا استحق العموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسئلة تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فان النفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال الا تقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة من ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا للبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي باعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا النفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى + + + + + + +

قوله [illegible]

مسوقة لحكاية الفعل بل لانه لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيلعون هذا
في معنى المشترك فليتامل فان ترجح بعض المعاني فذلك وان ثبت التساوي فما لحكم في البعض ثبت بفعله عليه
السلام وفي البعض الاخر بالقياس وقال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة
ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في
الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل
وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا عموم لها وهي ما روي انه
قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل
بل نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام
لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار مسالة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا
يكون وجه اما ان خرج مخرج الجزاء ... او لا ... الا تبتدي ... الظاهر انه ... الكلام ... احتمال
الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك ... فيقول نعم هذا النظير غير مستقل نحو سهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد
وزنى ماعز فرجم هذا النظير للمستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا النظير للمستقل
الذي الظاهر انه جواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب او اجيب ... مستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع
احتمال الجواب ... وذكر لفظ نحو ... الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا احتمالا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب هذا القبيل
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة
قوله ...

ان في حمله على الآية باعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والمقدار الحال المسلطة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان الحمل بالحال دون المقال

والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد اي المطلق و

المقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة

اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران متنافيين يكون يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور

فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما متنافيان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان

ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه قال لا تعتق رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد

الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل المطلق على [illegible]

على ان الرأس مطلق ثم بين سببه بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان الرأس المسلم سبب بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن

كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا

للشافعي رحمه الله تعالى متعلق بقوله لم يحمل عندنا وان في حكم واحد اي المطلق والمقيد على الحكم اي في صورة اتحاد الحادثة نحو صيام ثلثة ايام وقرأ

[illegible]

ان هذه العام يحتمل افراده على السوية ولما كان نقل السبب فائدة [illegible] الجواب [illegible]

بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم

بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث وجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه

وقد حصل مع الزيادة والسلم قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه

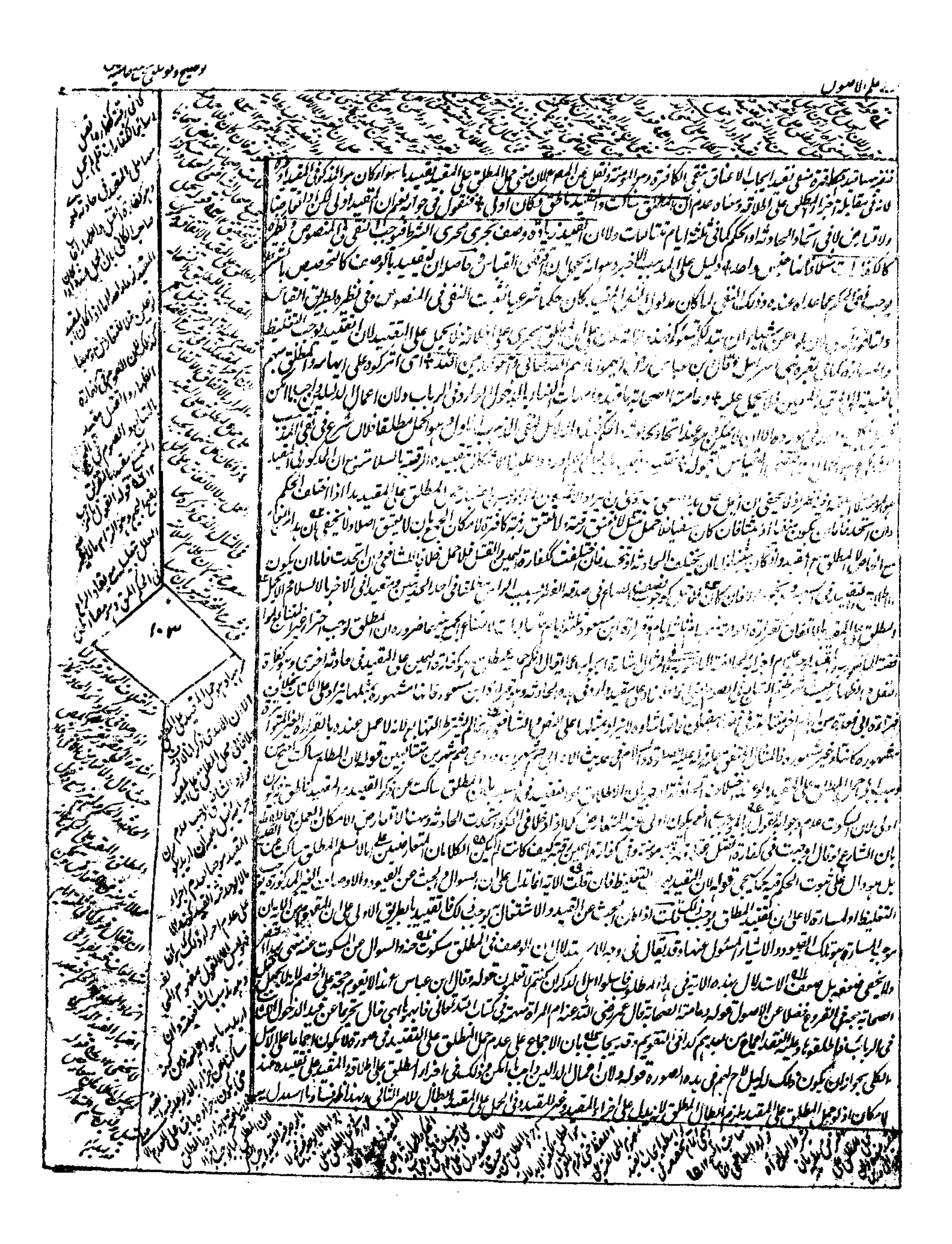
حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول وتعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن الشيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات

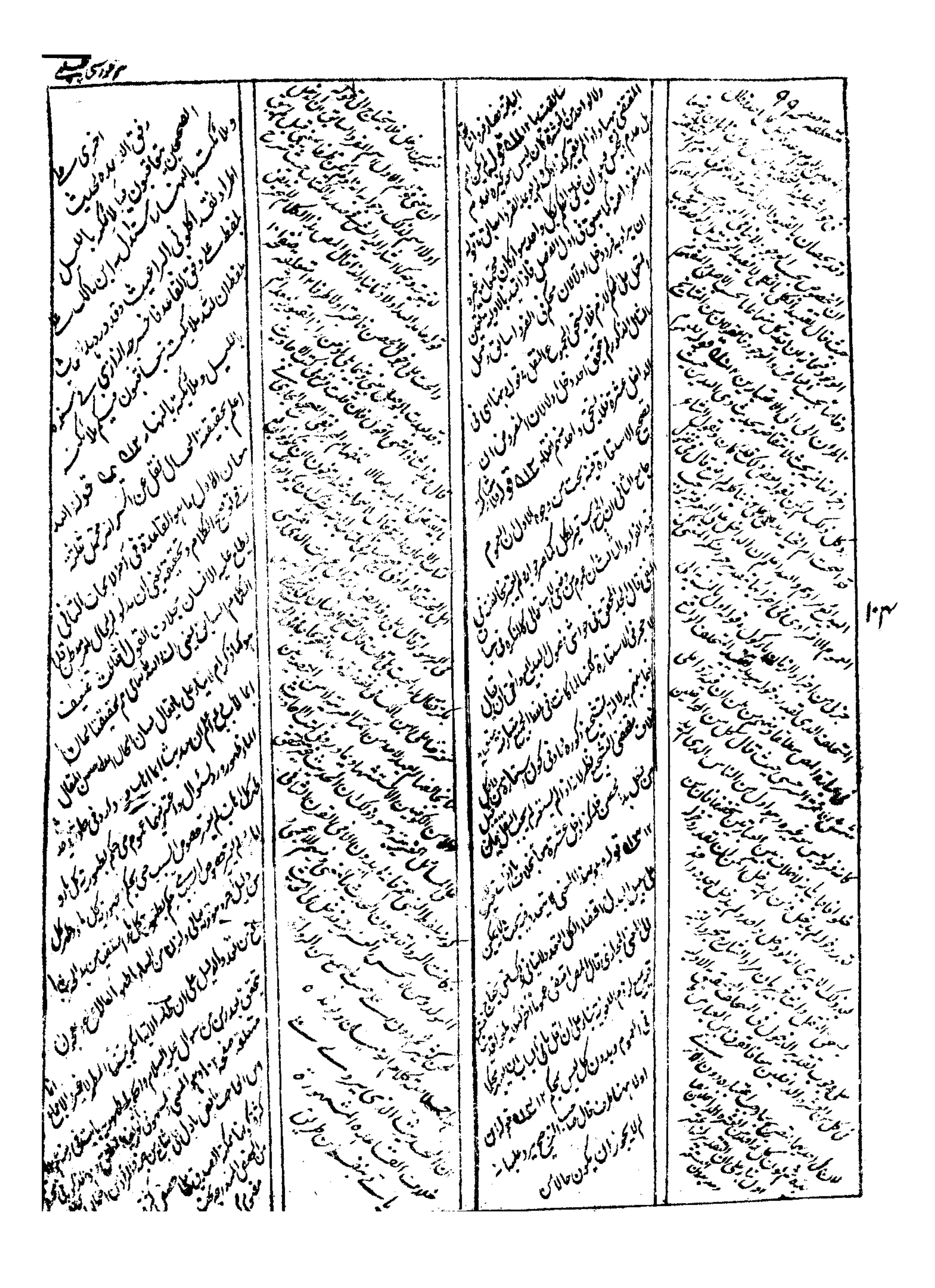
المؤمنات فضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد الآخر يجري المطلق على الا

المقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا للتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة

ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد لتقييده بذلك القيد بدا

لا بتقييدهما ذكره من المثال الا ان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق بها بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن لما كان القيد موجبا منافيا لما ان منفيا





[illegible]

متعلقہ صفحہ ۱۰۳

[illegible]

الا لو ذكران كيف تقرن
في ايراد الاية اقتباس لطيف ورمز الى ان
الشافعية اهل الذكر في المختلفين ان يسئلوهم عن هذه المسئلة
وقد تلقف بين الاثنين بان لا تسئلوا في المطلق فاسئلوا
في المجمل قوله هذا لا يقوم حجة على الخصم فيه بحث ان هذا من قبيل
رد المختلف آه المختلف وهذا جائز في طريق الالحاق حدوا كما ان
الخصم نافي الاصل وههنا كذلك ويفض هذا البحث القوي وليس
بوضع شرعي حتى لا يوضع عنه وعلى ذلك يستدلون بقول من ههنا
[illegible]

والنفی فی المقیس علیہ بناء علی العدم الاصلی فکیف یتعدی الی الفرع حکم شرعی ونحن نقول ہو عدم اصلی فان قولہ تعالی فی کفارۃ القتل فتحریر رقبۃ مومنۃ یدل علی ایجاب المومنۃ ولیس لہ دلالۃ علی نفی الکافرۃ اصلا والاصل عدم اجزاء تحریر الرقبۃ عن کفارۃ القتل وقد ثبت اجزاء المومنۃ بالنص فبقی عدم اجزاء الکافرۃ علی العدم الاصلی فلا یکون حکما شرعیا فہذا بیان القیاس من کون المعدی حکما شرعیا وتوضیحہ ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء ما یکون تحریر رقبۃ کعدم اجزاء الصلوۃ والصوم وغیرہما والثانی عدم اجزاء ما یکون تحریر رقبۃ غیر مومنۃ فالقسم الاول اعدام اصلیۃ بلا خلاف والقسم الثانی مختلف فیہ فعند الشافعی حکم شرعی وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التخصیص بالوصف دال عندہ علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذلک الوصف فانہ لما قال اللہ تعالی فتحریر رقبۃ فلو لم یقل مومنۃ لجاز تحریر الکافرۃ فلما قال مومنۃ لزم نفی تحریر الکافرۃ فیکون النفی مدلول النص فکان حکما شرعیا ونحن نقول اوجب تحریر المومنۃ ابتداء وہو ساکت عن الکافرۃ لانہ اذا کان فی اخر الکلام مغیر فصدر الکلام موقوف علی الاخر فثبت حکم الصدر بعد تکلمہ بالمغیر لئلا یلزم التناقض فلا یکون ایجاب الرقبۃ ثم نفی الرقبۃ الکافرۃ بالنص بل ایجاب الرقبۃ المومنۃ ابتداء فیکون الکافرۃ باقیۃ علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام وشرط القیاس ان یکون الحکم المعدی حکما شرعیا لا عدما اصلیا ولا یمکن ان یعدی القید فیثبت العدم ضمنا جواب اشکال مقدر وہو ان یقال نحن نعدی القید وہو حکم شرعی لانہ ثابت بالنص فیثبت عدم اجزاء الکافرۃ ضمنا الا انا نعدی ہذا العدم قصدا اولا ہذا یجوز فی القیاس فنجیب بقولنا

لان القید وہو قید الایمان مثلا یدل علی الاثبات فی المقید ای یدل علی اثبات الحکم وہو الاجزاء فی تحریر رقبۃ یوجد فیہ قید الایمان والنفی فی غیرہ ای یدل علی نفی الحکم وہو نفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرۃ فثبت ان القید یدل علی ہذین الامرین والاول وہو اجزاء المومنۃ حاصل فی المتنازع فیہ وہو کفارۃ الیمین بالنص المطلق وہو قولہ تعالی او تحریر رقبۃ فلا یعدی القید فی ہذا ای التعدیۃ فی الثانی فقط فتعدیۃ القید لتعدیۃ العدم بعینہا ای بعین تعدیۃ العدم وان کانت غیرہا فہی مقصودۃ منہا ای ان کان تعدیۃ القید غیر تعدیۃ العدم فتعدیۃ العدم مقصودۃ من تعدیۃ القید فہی عین تعدیۃ العدم وان سلم ان مفہوم تعدیۃ القید غیر مفہوم

فیبطل حکم المقید لفہم من المطلق فلو لم یحمل علیہ یلزم الغاء المقید اجیب بانہ یفید استحباب القید وفضلہ وانہ عزیمۃ والمطلق رخصۃ ونحو ذلک وبالجملۃ ہو اولی من ابطال حکم الاطلاق قولہ والنفی فی المقیس علیہ یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد اما اولا فلان ہذا القیاس لیس لتعدیۃ الحکم الشرعی بل للعدم الاصلی وہو عدم اجزاء غیر المقید فی صورۃ التقیید کما یجیء ومن فصل مفہوم المخالفۃ واما ثانیا فلان فیہ ابطال الحکم الشرعی الثابت بالنص المطلق وہو اجزاء غیر المقید کالکافرۃ مثلا واما ثالثا فلان شرط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس او انتفائہ وہہنا المطلق نص دال علی اجزاء المقید وغیرہ من غیر وجوب احدہما علی التعیین فلا یجوز ان یثبت بالقیاس اجزاء المقید ولا عدم اجزاء غیر المقید لا یقال المطلق ساکت عن القید غیر متعرض لہ لا بالنفی ولا بالاثبات فیکون المحل فی حق الوصف خالیا عن النص لانا نقول ممنوع بل ہو ناطق بالحکم فی المحل سواء وجد القید ام لم یوجد ومعنی قولہم ان المطلق غیر متعرض للصفات لا بالنفی ولا بالاثبات انہ لا یدل علی احدہما بالتعیین ہذا ولکن للخصم ان یقول المعدی ہو وجوب القید لا اجزاء المقید ولا نم ان النص المطلق یدل علی عدم وجوب التقیید بل علی وجوب المطلق اعم من ان یکون فی ضمن المقید او غیرہ وبہذا یندفع ما یقال انہ علی تقدیر صحۃ ہذہ التعدیۃ لا یلزم عدم اجزاء غیر المقید کالکافرۃ فی کفارۃ الیمین لان غایۃ الامر ان یجتمع فیہا النصان مطلق ومقید تقدیرا ودلالۃ المقید علی عدم الحکم عند عدم القید فیجوز الکافر بالنص المطلق والمومنۃ بالنص المقید والمطلق والمقید لا تنافی فی اجتماع النص والقیاس فی حکم واحد علی انا نقول المذہب انہ اذا اجتمع المقید والمطلق فی حادثۃ واحدۃ فی الحکم فالحمل واجب اتفاقا کما مر قولہ لان القید یدل علی الاثبات فی المقید والنفی فی غیرہ فان قلت ہذا صریح فی النفی مفاد لو النص کالاثبات فیکون حکما شرعیا ضرورۃ ضمنا قلت قد تقدم من انہ لا دلالۃ فی المقید علی نفی الکافرۃ اصلا وانہ عدم اصلی لا حکم شرعی ولا یصح ان یکون من باب مجاراۃ الخصم بتسلیم بعض مقدماتہ لما لا یخفی علی الناظر فی السیاق والسیاق قلت تسامح فی العبارۃ والمقصود انہ لما ذکر لہ یفہم ان اجزاء الکافرۃ باق علی العدم الاصلی

لتقدية العدم فتقدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت مقصودا
وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون اي التعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة
فانه عدم اصلي او لابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى
في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على
الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس هذا جواب عن الدليل الذي
ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق
عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب
ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا
اذا كان العام مخصوصا بالقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا
للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق
على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام
وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل
الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا اخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط
فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية ولا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده عليه في المحصول وهو انكم
قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا لان
علماءنا قالوا المطلق ينصرف الى الكامل والكامل فيطلق عليه هذا الاسم كما ان المطلق لا ينصرف الى ما هو الوراء فلان
حمله على الكامل ليس تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة زكوة مع اتحاد الحادثة والحكم في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر
وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع اتفاق الحادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد السائمة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الا ان قيده **فصل** حكم المشترك التامل فيه حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل اكثر من معنى واحد

قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لكل فرد … ودلالته على الافراد على سبيل البدل … قوله تعالى تحرير رقبة
فانما يدل على وجوب عتاق رقبة **قوله** ولا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة … اشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس … في المحصول …
[illegible]
قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه لما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد
من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد
بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارية
والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات
مما يدل … قال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يدخل … بخلاف … [illegible]

الا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع بل هو مجاز الاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا ان اريد انه لم يوضع له اي ان المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر او لكل منهما مع الاخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا فان كان الاول فلا يجوز ان يراد به احدهما مع الاخر لو تشارطنا ان الوضع لم يقع للمجموع الا انه يصح استعماله في كل واحد منهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا [illegible] ان يكون استعماله في احد المعنيين وان كان الثاني او الثالث فثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل من هو جبار ان لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى [illegible] ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين

قوله انه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يجوز استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع وضعه للمجموع ممتنع لما تقدم من ان الاخرين [illegible] استعماله فيهما كما ذكرنا قوله ولا مجازا لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في كل من المعنى وجب بطريق المجاز ان يستعمل في معناه الحقيقي [illegible] ان يكون للفظ الواحد استعمالان في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل الصلوة على النبي في الاية وهي من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه يحتمل ان تكون الصلوة [illegible] كما ذكر الحديث الرحمة والاستغفار ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار [illegible] على هذه الاية [illegible] هذا الجنس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد [illegible] تكرر لفظ [illegible] بحيث [illegible] لا احتياج الى هذا الاشتغال من قبيل [illegible] لا يجوز [illegible] في سورة [illegible] الاية [illegible] ان في الاية [illegible] استعمال المشترك في اكثر [illegible] سياق الاية [illegible] من اتحاد معنى الصلوة [illegible]

يا ايها الذين آمنوا [illegible]

[illegible] في المفرد فانه جاز في الاثبات [illegible] يجوز وان لم يجز في المفرد وذهب بعضهم الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد حقيقة ومجازا [illegible] موضوعا للمجموع [illegible] ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع [illegible] لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه والا لزم [illegible] بالاتفاق فان [illegible] مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين [illegible] ان استعماله في المجموع [illegible] ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين [illegible] المراد لا من حيث [illegible] ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين [illegible] بدون الاخر اي الانفراد عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن الانفراد عن الاخر والاجتماع معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع [illegible] ثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث لا يتجاوز ذلك المعنى الى ما وراءه ولا يراد به غيره عند الاطلاق فذا لا يكون الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلا يعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة [illegible] بان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة والى هذا اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في حالة وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى [illegible] الوضع الاول [illegible] لاختلاف الوضعين [illegible] والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خصص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغالطة ومنشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام ومن جعل المخصص مفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء والمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض فانه تعالى قال وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم ❊ ❊

نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رح انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا كل واحد من المعنيين اذ ليس هٰهنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هٰهنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الكلام وان لم يكن لم يتحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي تيناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منها على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجي ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب لاقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فانتم خدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد هٰهنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه **قوله** ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك ❊ ❊ ❊

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر وان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يتصفوا بالانقياد اصلا

والايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع لا يحكم باستحالة من الجمادات الا من حكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم

القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى فقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم تحقيق ان المراد هو

حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو

كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات :: التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشتمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي

والاصطلاحي :: فاللفظ حقيقة :: اي بالحيثية التي يكون لوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع

وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء

العوام :: وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى

الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين

او لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد

في الكل معناه الحقيقي والمجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها

على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر

فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل

اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة

وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب

القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي

مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم باستحالة فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك

في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف

التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح

قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين

على انه ما دل بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم ان يراد بالمحكم المنضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون

غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها الا نحلالهم

بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ

المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا

فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل

في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم

الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة

فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها

واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول

يجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الا
بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين
كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل
الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر
في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع
ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق
والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مع الاطلاق بان
يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة
شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء
مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح
به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه
مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له
ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل
فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل
فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون
حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له
واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فلما استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء
واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله
في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا في المعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه
انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا في المعنى بل غير مستعمل والفرق واضح على ان الاستعمال لا في المعنى لا يلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له
بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا اشتراط
العلاقة بين المعنيين لا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم

من حیث الناقل وهو اہل الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه فی باب بعض افراد الموضوع له حتی ہجر الباقی کالدابة مثلا فمن حیث اللغة اطلاقها علی العقرب بطریق الحقیقة لکن اذ اختصت ای خصت الدابة بالفرس مع رعایة المعنی ای المعنی الاول وهو ما یدب علی الارض صارت مجازا اذا ارید به غیرها وضع له وهو ما یدب علی الارض مع خصوصیة الفرس ومن حیث العرف صارت کانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فکانه لم یراع المعنی الاول فعبارات اسمائه فظهر ان اعتبار المعنی الاول فیه وهو ما یدب لیس لصحة اطلاقه ای المنقول علیه ای الضمیر یرجع الی المعنی الاول ویراد بالمعنی الاول الافراد التی یوجد فیها المعنی الاول کما فی الحقیقة فان فی الحقیقة انما یعتبر المعنی لیصح اطلاق اللفظ علی کل ما یوجد فیه ذلک المعنی ولا لصحة اطلاقه ای المنقول علی المعنی الثانی وهو ما یدب مع خصوصیة الفرس کما فی المجاز فان فی المجاز انما یعتبر المعنی الاول وهو المعنی الحقیقی لیصح اطلاق اللفظ علی کل ما یوجد فیه لازم ذلک المعنی واللازم هو المعنی الثانی بل لترجیح هذا الاسم علی غیره ای اعتبار المعنی الاول فی الاسم المنقول انما هو لترجیح هذا الاسم علی غیره من الاسماء فی تخصیصه بالمعنی الثانی ای تخصیص هذا الاسم بالمعنی الثانی والمراد بالترجیح الاولویة فعلم بهذا ان الوضع قد لا یعتبر فیه المناسبة کالجدار والحجر وقد یعتبر کالقارورة والخمر واعتبار المعنی الاول فی الوضع الثانی لبیان المناسبة والاولویة لا لصحة الاطلاق ولا یلزم ان یسمی الدن قارورة فلهذا لا یجری القیاس فی اللغة فلا یقال لسائر الاشربة خمر لمعنی مخامرة العقل فان المعنی المخامرة لیس مما عنی فی الخمر لصحة اطلاق الخمر علی کل ما یوجد فیه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولویة لیضع الواضع لهذا المعنی لفظا مناسبا له وحفظ هذا البحث فانه بحث شریف بدیع لم تزل اقدام من سوغ القیاس فی اللغة الا الغفلة عنه فیطلق الاسد علی کل من یوجد فیه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة ای لما علم ان اعتبار المعنی الاول فی المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ علی کل ما یوجد فیه لازم المعنی الاول واعتبار المعنی فی المنقول لیس لصحة الاطلاق فیصح اطلاق الاسد علی کل ما یوجد فیه الشجاعة ولا یصح اطلاق الدابة فی العرف علی کل ما یوجد فیه الدبیب ولا یصح اطلاق اسم الصلوة شرعا علی کل دعاء

وثبت ایضا ان الحقیقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا کثر استعماله صار حقیقة

المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم یتخلل بینهما النقل فمشترک وان تخلل فان لم یکن النقل لمناسبة فمرتجل وان کان فان ہجر المعنی الاول فمنقول والا ففی الاول حقیقة وفی الثانی مجاز وهو هما ان کلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقیقة والمجاز ودفع ذلک ببیان ان المرتجل فی المعنی الثانی حقیقة والمنقول فیه حقیقة من جهة مجاز من جهة والتقسیم المشهور مبنی علی اعتبار الحیثیة والاعتبار دون الحقیقة والذات فالمنقول لما غلب فی غیر الموضوع له بحیث یفهم بلا قرینة مع وجود العلاقة بینه وبین الموضوع له ونسب الی الناقل لان وصف المنقولیة انما حصل من جهته فیقال منقول شرعی وعرفی واصطلاحی فالمعنی الثانی ان لم یکن من افراد المعنی الاول فاللفظ حقیقة فی المعنی الاول مجاز فی المعنی الثانی من جهة الوضع الاول ومجاز فی الاول حقیقة فی المعنی الثانی من جهة الوضع الثانی کالصلوة حقیقة فی الدعاء مجاز فی الارکان المخصوصة لغة وبالعکس شرعا وبنسبت حقیقة ومجازه الی ما یکون المعنی المستعمل فیه موضوعا له او غیر موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام کل من قسمیه الی لغوی شرعی عرفی واصطلاحی ینقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فی الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فی الوجود کالمنقول اللغوی من معنی عرفی او اصطلاحی مثلا وغیر ذلک بل اللغة اصل والنقل طار علیه حتی لا یقال منقول لغوی وان کان المعنی الثانی من افراد المعنی الاول کالدابة لذی الاربع خاصة وهی فی الاصل لما یدب علی الارض فاطلاق اللفظ علی ما هو من افراد المعنی الثانی اعنی المقید ان کان باعتبار انه من افراد المعنی الاول اعنی المطلق فاللفظ حقیقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانی وان کان باعتبار انه من افراد المعنی الثانی فحقیقة من جهة الوضع الثانی مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة فی الفرس ان کان من حیث انه من افراد ما یدب علی الارض فحقیقة لغة مجاز عرفا وان کان من حیث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقیقة عرفا لان اللفظ لم یوضع فی اللغة للمقید بخصوصه بل للمطلق الا فی العرف باطلاقه ولفظ الدابة فی الفرس بحسب اللغة حقیقة باعتبار مجاز باعتبار وکذا بحسب العرف ولما کان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنی الاول وملاحظته فی نقل اللفظ الی المعنی الثانی ان کان لصحة اطلاق المنقول علی افراد المعنی الاول اعنی المنقول عنه کالحقیقة یعتبر مفهومها لیصح اطلاقها علی کل ما یوجد فیه ذلک المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول علی کل ما یوجد فیه المعنی الاول لوجود المصحح وان کان لصحة اطلاقه علی افراد المعنی الثانی اعنی المنقول الیه کالمجاز یعتبر معناه الاول اعنی الحقیقی لیعرف العلاقة بینه وبین المعنی

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية صح في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي

الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني للفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمائزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار والانكشاف واضحا في اللغة او الانكشاف والاستتار خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد وقصد طول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وبهذا تمتاز عن المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية والتصريح عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيناقض ارادة الموضوع له لان ارادته ح لا تكون الا تبعا

وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لمعناه الموضوع له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد معنى ثان فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود الغرض من طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس فاعلا فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال جاهل جاءنى زيد بنفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى تشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير منضبطة لكنه اورد ههنا سبيل التقسيم

الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان مستعملا فى غير ما وضع له منافيا للارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له كذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز اه اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيد ان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين والحكميين وميل المصنف رح الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين ومن الاسناد لذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر فى تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب ام لا كمات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر اولا فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما لا يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى فاعل فى اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم فى الظاهر فيشتمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل النهر الجارى ليكون لفظ المبنى للمفعول لان فاعلها الواد لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد فى المجاز من العلاقة وهى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة التشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود والعقل او الخيال او غير ذلك والمصرح فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول بان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذا كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لتعاندهما فى مجرد الذهن وهو المقابلة او لاتصال الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم

اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان ارادت صدق الموضوع له لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وارادت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان يحصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه انما لم يقيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة

اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلنا دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له الاسم يسمى الا ان المعنى قد يخص بالمفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولم يلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلقه الله صبيا فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير وصبيا عند التخليق فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان وما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل لانه هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فان تعيين الحال لا يجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا

115

فلا بد ان يريد معنى لازما للمعنى الوضعي فههنا اي ينتقل الذهن من الموضوع له الى المراد انتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير على الاعمى وكالغائط على الحدث وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما اللزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم ضده كاطلاق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما اللزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف على قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ههنا منضما الى العرفي والخارجي ان يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما اللزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين فيا ذخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وحينئذ اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما لحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب اي المطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وهذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد لازمه هو الشجاعة يطلق على زيد باعتبار الشجاعة

قوله فلا بد ان يريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كاطلاق البصير على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا من القائم الى القاعد باعتبار المجاورة فعلى الاول اللزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني اذ لا اتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو من قبيل الاستعارة تنزيل التقابل منزلة التناسب بتوسط تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الآخر في المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت عليه كأنه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين ومشكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلنا ان اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وذا لا ينافي كون جزء من الطرفين او مشكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس صفة للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس لمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فهو لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا

وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فإن كانت الأصلية والفرعية من الجانبين يجري في الطرفين كالسبب مع العلة الغائية فإنها علة ... وكالجزء مع الكل فإن الجزء أصل للكل أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن المفهوم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج إلى الجزء ... فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز وكالمحل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال إلى المحل وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فإن المقصود من الكوز الماء

أصلا ضرورة أن معنى الأسد ما صدق لذات لها الشجاعة في الغاية وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** وإذا عرفت يريد أن بعض أنواع العلاقة يجري من الطرفين كما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى اللزوم ههنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة أن إليه الانتقال فإذا كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من جهة وفرعا من جهة جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا وإلا جاز استعمال الأصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه والمعلول أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والنهاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج لأنها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب إنما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب يطلق عليه مجازا المكاسبي والكل هو الذي ينبني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة وتبعيته بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم بما منعه في صدر الكتاب من إيراد تعريف الأصل بالمحتاج إليه فإن قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم إلى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود المتخيل بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء وهذا المعنى المراد هو الموجب فإن قيل احتياج الكل إلى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد أو الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز إطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فإن الإنسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الإنسان موجودا بدونه وأما إطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة أن الإنسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجمان فإن قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجود الإنسان بدون الرأس أو الرقبة إنما يدل على أن الجزء لازم والكل ملزوم إذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف رحمه الله أنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل المعقول بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المتبوع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر إليه الإنسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فإنهم يقسمون الخواص إلى لازمة وغير لازمة وإنما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا أن كل ملزوم فهو محتاج إلى لازمه فيكون اللازم أصلا والملزوم فرعا بمعنى كونه محتاجا إليه ويلزم منه جريان الأصالة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لا نقول إنما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء إليه وقد عرفت أنه ليس مرادا

والمراد بالحلول حصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر ❊ واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت باسرها من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع فيصلح علاقة للاستعارة ❊ اي ينظر في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال اذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر ❊ كالوصية والارث ❊ فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذ حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما نشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره ❊ وكالسببية ❊ عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع ❊ كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك ❊ اي ملك الرقبة ❊ سبب لهذا اي الملك المتعة وذلك ❊ اي ملك الرقبة ❊ سبب لهذا اي الملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة ❊ وكذا نكاح غيره عندنا ❊ اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة ❊ وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى ❊ كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ❊ الى غير ذلك ❊

قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصرح الى انا لا نعني والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع و بالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين المطر والسماء ومعنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة ويعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد شرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة يثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لبنوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اي غير ذلك من المصالح الاخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج

١١٨

مما يطول ذكره ونعده غيره بين اللفظين ✣ اي غير لفظ النكاح والتزويج ✣ قاصر في الدلالة عليهما ✣ اي على المصالح المذكورة
قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر
والعلما يحتمل ان يكون هو المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم ✣ لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة عليه السلام والتبعية تلك الامور ✣
اي المصالح المذكورة شرعت وشرع وبني النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك
النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك ✣ اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على
الزوج والكان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها واذ وعلى لفظين
لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما ✣ اي بلفظ النكاح والتزويج والانهما صارا علمين لهذا العقد
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب ماله انما
يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولانه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى
اللغوي ✣ وكذا ينعقد ✣ اي النكاح ✣ بلفظ النكاح لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة
والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا ✣ فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ✣ اي ينبغي
ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به
ملك الرقبة ✣ قلنا انما كان كذلك ✣ اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ✣ اذا كان اي المسبب ✣ علة شرعت الحكم ✣ اي
لذلك السبب بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك بخلاف ان الملك يصير ✣
كالعلة الغائية له ✣

وافق بالدلالة على هذه المصالح لكونه مبنيا من الضم والاتحاد ومنها في القيام بمصالح المعيشة ومن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد وكذا وجه
الخطب ومصدر اي الباب **قوله** ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في اللفظ النكاح والتزويج رعاية الخلوص عن معنى الملك
فيستنبع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلوصهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس
المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهو الا اينافي
اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد
المخصوص بل اعتبر الملك قطعا فاذا فيه نظر اذ الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه
زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح فلا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة والتي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك
حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه مضافا الى ما بعد
الموت والهبة توجب الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف
اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة حين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين
الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام ✣ من الاتصال بين السببين اعني الفاظ التمليك
والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة ✣

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشرا ه متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف كانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية وهذه المسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله + فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف عليه يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا + اما اذا كان سببا محضا + هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة + فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب + على ما قلنا + وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين فلا يطلق اسم المسبب على السبب المحض الا اذا كان مختصا به الا ان يكون متعينا اليه ولا يكون شرعية لاجل ملك الرقبة اذ ليست شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق + اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة وتلك الازالة سبب لهذا اي لازالة ملك المتعة + اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تقتضي اليها وليست هذه + اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها + اي ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي + انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من صفة مشتركة

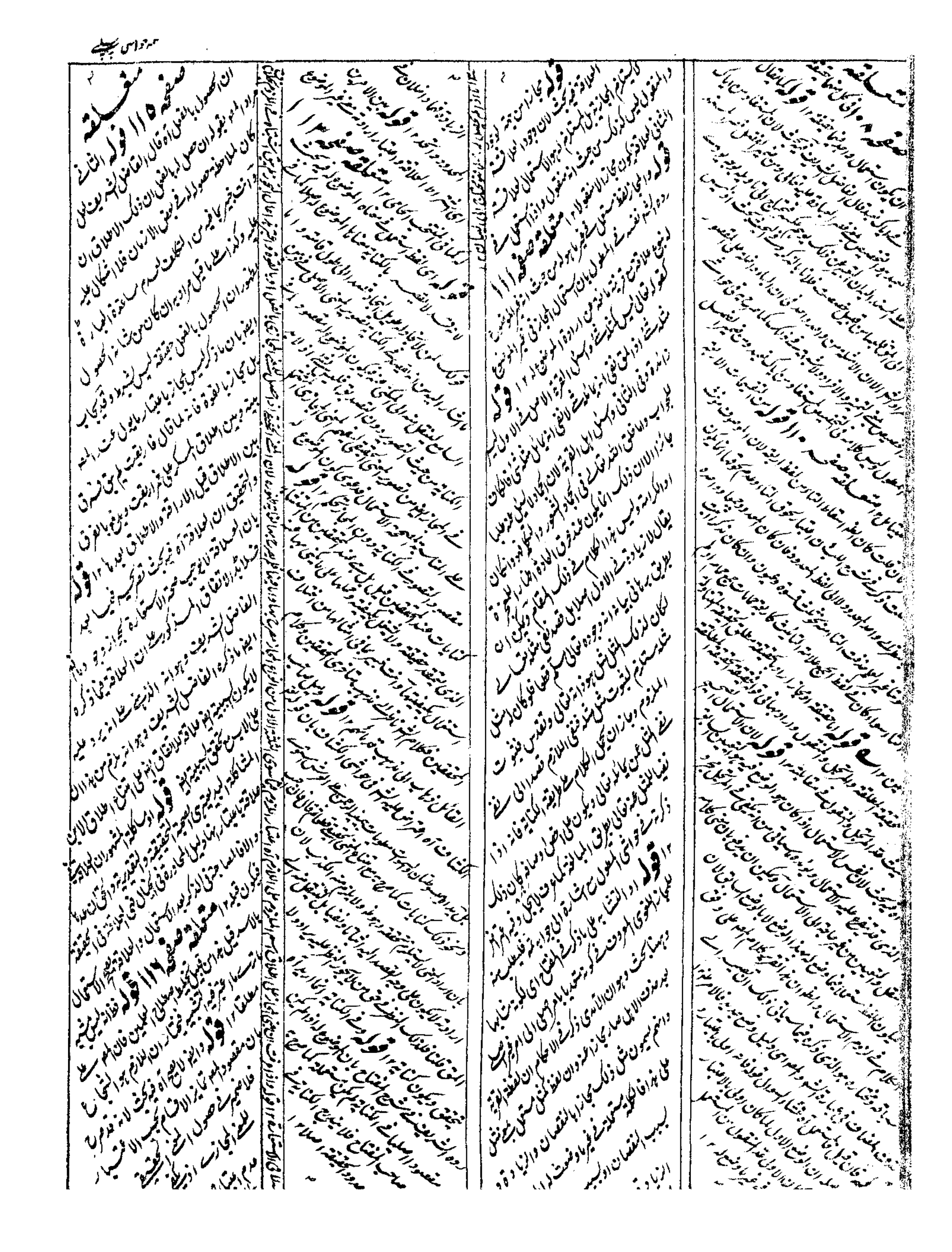
قوله فان قال الخ تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم اي سبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وهذا تفريع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبر في غير المعين ولغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا اي حتى ان يتصف بكونه مالكا او مشتريا لجميع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزوال المعنى الموصوف كالضارب لمن صدر منه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل لو كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال الملك للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لو عمل الاصل الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان محضا يصح اطلاقه على المسبب لا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا اسنادا مجازيا بل الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له ويستعمل اللفظ في المعنى لاجل هذا الغرض في سببية مجاز كالبيت وليس الوضعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك

اذ كل منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم + اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا + لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه + اي بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع كيف شرع + لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما + قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق + لكن يعني ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك عند ابي حنيفة رح لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة + اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك لانه لا يثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك + فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل + او تعليق + اي الاعتاق + عليها + اي على ازالة الملك + مجازا + فقط اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او تعليق عطف على قوله فيسند + فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او تعليق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز + بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول ح في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك + ثم تعليق مجازا على سببه + وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك +

قوله لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف بل يقع باشتراك ... [illegible]

...العلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان شرعا ... فان المرأة بعد صارت محبوسة ... يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره ... الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك ... [illegible]

... قوله رد عليه ... [illegible] ... ولكن ثبوت هذا اللازم لكونه لازما للمعنى المجازي هو ازالة الملك قوله ++



ا اللفظ الاعتاق حتى يقبل الاعتاق ما هو قال الاتصال لا يجوز الاستعارة لوجود الاتصال بين ازالة الملك وازالة القيد وتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو

فالجواب + اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل لتحليل الاستعارة بوجه آخر وهو + ان ازالة الملك قوى

من ازالة القيد وليست + اي ازالة الملك + لازمة لها + اي ازالة القيد + فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد + لتلك

اي ازالة الملك + بل على العكس + فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد + كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر مضموم على

قوله فيصح اطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يصح بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك

المنفعة + وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور وهو ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس +

ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة

بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله + لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم

وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور + بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها

لا يصح فكذا المجاز عنها + فالاجارة لما لا يصح فكذا المجاز عنها + فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام

المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع

الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي يثبت

بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى

الا من طرف واحد واما استعمال البيع والملك فصحيح ❊ ❊ ❊ ❊

قوله اللفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يعني نوع تعلق هو حق العباد وان المراد باللازم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول او يسلم امتناع اطلاق الاطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان مع الذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يعتبر في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم بعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك ذكر العمل من الفيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك لتخبز شهرا بكذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا ويحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة ما امكن **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا الاشكال لان عدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لا في البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت الملك للمطلق ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة وبينونة لا تحيل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا للملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالتحليل

١٢٣

واعلم انه يتعين السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة في خصوص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ او خبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدمه فوته بعارض تحقيق عنده لا عندهما رح اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم بعض الشارحين فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن هذا اللفظ بعينه اذا اريد به البنوة يفيد الحكم بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد بعين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني فاذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لا من حيث ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف الا في جهة الحقيقة فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل فيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمة الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هو هذا ابني الخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر

مجاز مرسل ... عرفت كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما مشتركان في اثبات الملك هو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق ... ازالة الملك هي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان ... متباينان مشتركان في اثبات ملك المنفعة ... وهو في البيع اقوى ... لم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الانسان ... واطلاق الهبة على النكاح لكونه سببا للملك ... ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالعيب جنس الشهادات ... وعلى ذكره الحول الايق وهذا الاعتراض ... صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع ... في ملك النكاح ... صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ... لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب تحمله المحل ... قصد الاتبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين ... ذكر مطلق المشفر على الملاك الا ان ... باعتبار تشبيهها في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يتعين يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب لا اشتراط اعتبار ... حتى يلزم في افراد المجاز ان ينقل افرادها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة ... التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات ... بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة للطويل غير انسان للمشابهة ... العلاقة مقتضية للصحة ... بل يجوز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي ... لم يجز استعارة النخلة للطويل غير انسان انتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف ... قيل الغول للنخلة ... الانسان ... قلنا ليس ... **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة ...

فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط ؛ الامر الثاني ان فخر الاسلام قال يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بالصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بالحقيقة اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي يخص الابن لهذا اي فانا بذ احرفانه صحيح مطلقا والعمل بالحقيقة متعذر فعلم ان الاصل اي المراد به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ ما يراد به المعنى المجازي بل تشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ؛ لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم ؛ فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه ايضا بناء على الاصل المتفق عليه من اشتراط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة من السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف ليقولن الرامين السماء يحب الكفارة لان الكفارة عن البر في كما [illegible]

كما كان النبي عليه السلام وان حلف لا تشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يحب الكفارة [illegible] ان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان الحنادي في كتبنا ذكرنا معا لكل منهما بيني عن الآخر ؛ قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا يجمع بينهما ؛ اي بين الحقيقة والمجاز اي المراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما ؛ اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة ؛ الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول يبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ؛

اي فرع عليه ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان صغيرا ... ان كان اكبر فعنده مجاز [illegible] بناء على صحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما [illegible] هذا ابني للاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده [illegible] الحقيقة التي هي الاصل لغو ولا تقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو انما هو هذا ابني للاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت النسب والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا ابني والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا الازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل ليس عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما لفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان الحكم هنا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود وعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المص لم ينقل جوابا شرطا الوقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب العمل به اي بالخلف احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل صحيحا كلما وتعذر العمل بالحقيقة ولا يظهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا او قوله لهما المشهور في الاستدلال لهما ان الحكم هو المقصود من نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في الحكم اولى وفي الاستدلال له ان الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في الاستدلال لهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فاريق فالبر ممكن بالعادة بالماء في الكوز فينبغي ان يبقى اليمين منعقدا كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان الاعادة حيوة وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا

فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه * فان هذا التي لازم البنوة * فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولا جل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه * ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له * *

ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الفور وعند الارادة تا بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الحالية لا على الامكان اذ لو لم ينعقد اليمين على ما ولم يخلفه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا تغير من الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه لما يقدر لا تعلق الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز شارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير شيء يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود بعد العدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة من ذلك وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان النبوة من اسباب العتق وهي فوائد الى تتأخره عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسبة ادعا فيثبت النبوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالنبوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما **قوله** فيجعل اقرارا جواب سوال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا للانشاء وهو مته فالمعنى المذكور وهو انه عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء وهذا يستقبل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالنبوة مستحيل لم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار لا مستحيل انما هو النبوة لا الحرية من حين الملك فتحقق لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا فانه يحتمل سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد الاخوة ابداء قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس زوال الملك بعد ثبوته بل تنافي اصل المحلية من الاصل وذلك حقهما لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني اقرار على نفسه لان من حكم النبوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك انه ابنه ثم يعتق بعد ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي والمجازي بخلاف الخبر فانه للتحقق المخبر فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المشهور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله

فان قيل قد ذكر في علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ نحو زيد اسد لان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكنه غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا النحو استعارة * قلت اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة مبنيا على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا النحو استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يتحقق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذه عين مذهبنا لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي * قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقائق وهذا النحو من هذا القبيل

بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة في الافعال انما تقع فيها تبعية وقوعها في المشتق منه وسماها [illegible]

في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به وجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية [illegible] في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو حاتم وغير متعارف وهو [illegible] في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف [illegible] لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه [illegible] لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته [illegible] كما جاز استعارة [illegible]
لان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار له [illegible] هو المعنى الحقيقي [illegible]
به الا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للشيء حقيقة والتحقيق ان الاستعارة [illegible] وجود لازم مشهور [illegible] اختصاص بالمشبه فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي مثل الاسد وهذا مثل الابن وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان الابن معناه مولود مني مخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة [illegible] وهو اتفاق المحققين على مثل زيد اسد ليس باستعارة [illegible]
من دعوى امر مستحيل الاجماع على انه تشبيه وفي الاستعارة امكان المعنى الحقيقي هو مذهب ابي يوسف ومحمد رح ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا [illegible] في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو [illegible] الحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس شرطا في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا للسند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء [illegible] الى المذهب المرجوح كما [illegible]
على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف [illegible]
ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر [illegible] فان **قوله** فهذا عين مذهبنا فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي ورد في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكره في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لاشك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على التقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي ١٢ ۞ ۞ ۞

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فنعم المصرح من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي ان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما متوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيقصد الخبر بكونه محالا او حقيقيا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بينهما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة ليس ثابتا لها ثم عرض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصدا او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما اشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رايت اسدا وتكلم بدرا وان المحال بما يجوز ارادته لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب جسم من الوجوب الممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلامه وانا اقول على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد وتقيني منه اسد لقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بزيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي مجرى تقابل والظاهر ان قرينة عليه لا كتيبه وقد كشفنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

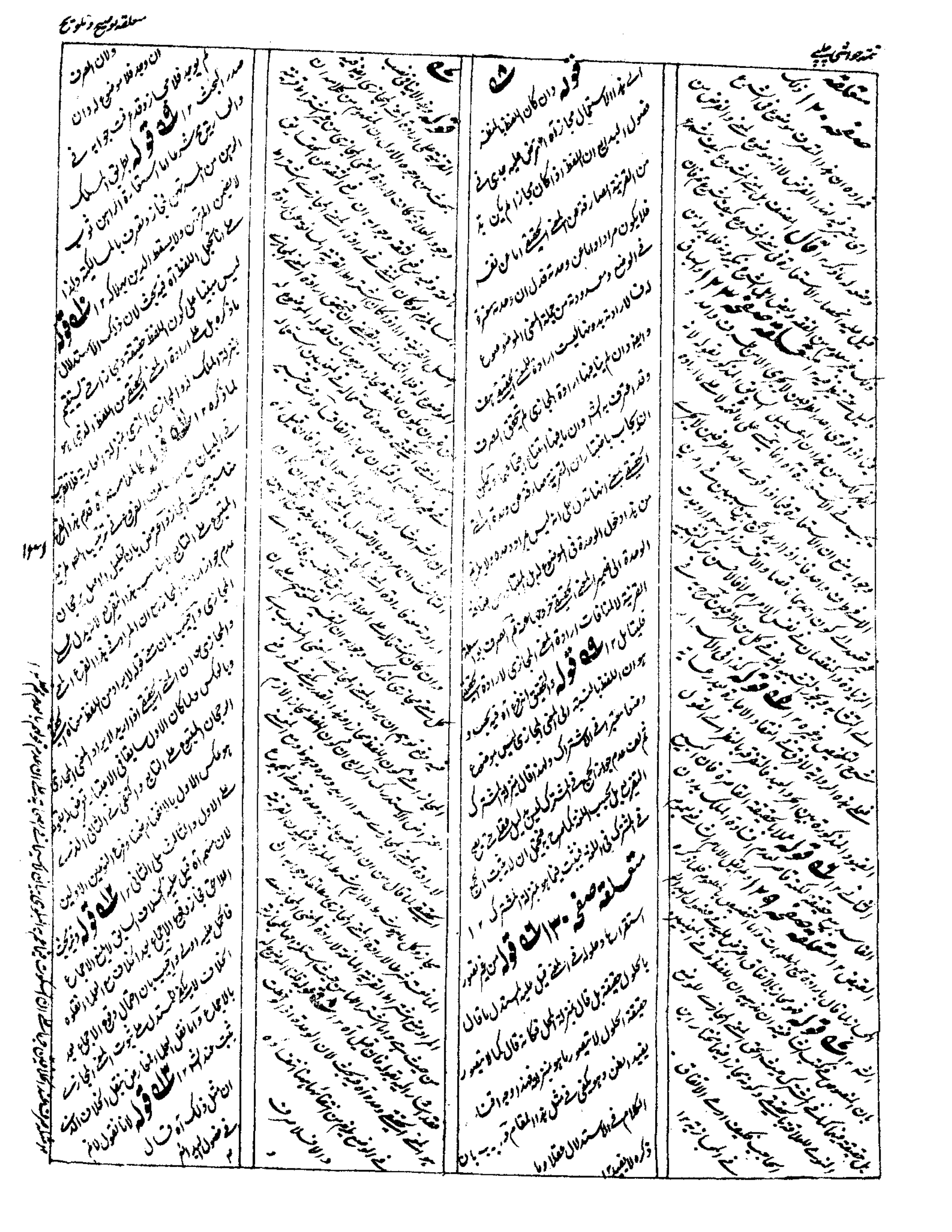
مسألة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله + لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي ياتي من بعده وان لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان يستعمل المتكلم الكلام واراد المعنى العام ولا مانع لهذا الا انه يا وجد في الاستعمال + ضرورة + وهو احد نوعي الكلام بل فيه من + المبالغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده + ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال + مسألة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع +

قوله مسألة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة البعض فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسألة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد ويريد السبع المفترس والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة والحق انه لو كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على

علاقۃ یستحق المعتق مع وجود المعتق فاذا اوصی لموالیہ ولا یراد غیر الخمر بقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلدوہ لانہ ارید بہا ما وضعت لہ ولا المس بالید بقولہ تعالی او لامستم النساء لان الوطی وہو المجاز مراد اجماعا۔ اعلم ان لفظ المولی حقیقۃ فی المولی الاسفل وہو المعتق مجاز فی معتق المعتق فاذا اوصی لموالیہ لا یستحق معتق المعتق مع وجود المعتق +

ما صرح بہ فی المفتاح فلیست من ہذا القبیل لما عرفت من ان مناط الحکم انما ہو المعنی الثانی لا یقال المعنی الحقیقی جزء المجموع المعنی الحقیقی والمجازی فیجوز ذلک فی جمیع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض علی الکل لانا نقول ہو مشروط بان یکون الکل موجودا تحققا لہ اسم واحد لازما بالجزء بمعنی انتقال الذہن من الجزء الیہ کالانسان للمرکب من الرقبۃ وغیرہا والمجموع المرکب من الانسان والاسد لیس کذلک بل ہو اعتباری محض وبالجملۃ لم یثبت فی اللغۃ اطلاق لفظ الارض علی مجموع السماء والارض ولفظ الانسان علی الادمی والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی انما ہو من جہۃ اللغۃ اذ لم یثبت ذلک والقوم یستدلون علی امتناعہ عقلا بوجوہ الاول ان المعنی الحقیقی متبوع والمجازی تابع علی ما ہو الشائع مرجوع بالنسبۃ الی المتبوع فلا یتحد بہ ولا یدخل تحت الارادۃ مع وجودہ الراجح الثانی ان المعنی الموضوع لہ بمنزلۃ المحل للفظ والمعنی المجازی بمنزلۃ المتعدی عن المحل والشئ الواحد فی حالۃ واحدۃ لا یکون مستقرا فی محلہ ومتجاوزا عنہ الثالث انہ یلزم ارادۃ الموضوع لہ لمکان المعنی الحقیقی وعدم ارادتہ للعدول عنہ الی المعنی المجازی الرابع ان الحقیقۃ توجب الاستغناء عن القرینۃ والمجاز یوجب الاحتیاج الیہا وتنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنی بمنزلۃ اللباس للشخص فیمتنع استعمالہ فی المعنیین ہو حقیقۃ لاحدہما مجاز للآخر کما یمتنع استعمال الثوب الواحد بطریق الملک والعاریۃ بل کما یمتنع اکتساء شخصین ثوبا واحدا فی آن واحد بحیث یکون کل منہما مکتسیا بہ علی انہ ملک لاحدہما وعاریۃ للآخر والکل ضعیف اما الاول فلانہ لا نزاع فی رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بین المعنیین وانما الکلام فیما اذا قامت القرینۃ علی ارادۃ التابع ایضا مثل رایت اسدین یرمی احدہما ویفترس الآخر ولا خفاء فی جواز ارادۃ التابع فقط بمعونۃ القرینۃ فضلا عن ارادتہ مع المتبوع واما الثانی فلانہ لا معنی لاستعمال اللفظ فی المعنی الا ارادتہ عند اطلاق اللفظ فی المعنی الا ارادتہ عند اطلاق اللفظ من غیر تصور استقرار وحلول فی المعنی واما الثالث فلانا لا نم ان ارادۃ غیر الموضوع لہ توجب العدول عن ارادۃ الموضوع لہ لم لا یجوز ان یراد المجموع ویکون کل منہما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقیقۃ عن القرینۃ معناہ ان المعنی الحقیقی یفہم بلا قرینۃ وہو لا ینافی نصب القرینۃ علی ارادۃ المعنی المجازی ایضا وان ارید ان المجاز مفتقر الی قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ الموضوع لہ فینافی الحقیقۃ فقد عرفت ان محل النزاع انما ہو ارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا لکن اللفظ حقیقۃ ومجاز معا والمشروط بالقرینۃ المانعۃ عن ارادۃ المعنی الحقیقی ہو کون اللفظ مجازا لا ارادۃ المعنی المجازی ای الذی یتصل بالمعنی الحقیقی بنوع علاقۃ فان ذلک عین النزاع فان قیل فاللفظ فی المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرینۃ المانعۃ عن ارادۃ الموضوع لہ فیکون الموضوع لہ مرادا وغیر مراد وہذا محال قلنا الموضوع وہو المعنی الحقیقی وحدہ فیجب قرینۃ علی انہ وحدہ لیس بمراد وہی لا تنافی کونہ داخلا تحت المراد واما الخامس فلانہ ان کان اثباتا للحکم بطریق القیاس فباطل لانہ لا امتناع فی المقیس علیہ بمعنی ان استعمال الثوب الواحد فی حالۃ واحدۃ بطریق الملک والعاریۃ محال شرعا وحصول الجسمین فی مکان واحد بحیث یکون کل منہما تماما محال عقلا فمن این یلزم منہ استحالۃ اطلاق اللفظ وارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا وان کان توضیحا وتمثیلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدلیل علی استحالۃ ارادۃ المعنیین فانہا ممنوعۃ ودعوی الضرورۃ فیہا غیر مسموعۃ علی انا نجعل اللفظ عند ارادۃ المعنیین حقیقۃ ومجازا لیکون استعمالہ فیہما بمنزلۃ استعمال الثوب بطریق الملک والعاریۃ بل نجعلہ مجازا قطعا لکونہ مستعملا فی المجموع الذی ہو جزء الموضوع لہ +

قولہ فلا یستحق اورد فی المتن من فروع الاصل المذکور ثلثۃ لانہ اما ان تحقق ارادۃ الحقیقۃ کالملامسۃ فی قولہ تعالی او لامستم النساء ارید بہا الوطی مجازا بالاجماع حتی حل للجنب التیمم فلا یراد المس بالید فان قیل لا اجماع مع مخالفۃ ابن مسعود رض فعندہ المراد بہا المس بالید ولا صحۃ لتیمم الجنب قلنا المراد باجماع من بعد الصحابۃ بل اجماع الائمۃ الاربعۃ وفیہ بحث لان منہم من حملہا علی المس بالید وجوز تیمم الجنب بدلیل آخر لا یقال ہو مخالف لاجماع الصحابۃ بل علی ان المراد الوطی وکل تیمم الجنب او المس بالید ولا یحل ذلک لانا نقول لا نم ان مثل ذلک مخالفۃ للاجماع وانما یکون



وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه ولا بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان تحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما لاحنث حافيا او منتعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه تذكر ههنا مسائل يترائى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اذ لها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فنقول في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل الدار، كذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان

لو رفع امر متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس فرقا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك ابا في المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس لتشامل الموطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق فيستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يقيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهي كونه سببا للعتق في الجملة ولما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء اعتقه حر الاصل وغيره فهو ليس مجازا في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته وانما يسمى المعتق الاول اسفل لانه اصل وفرع اعالي للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى **قوله** وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن ولو الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان لابنائه ابناء يستحق لابنائه خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يتناول الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يتناولهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب مبني على الشبهات وسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لان هم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون للدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء يحصل بتلاقي طرفيه بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اطلع وضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضي خان رح لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول

ويراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز لقوله دار فلان لان الدار منسوبة الى فلان لنسبة السكنى اما حقيقة او اما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهى تتم بالملك والاجارة والعارية لان النسبة بالملك حقيقة وغيرها مجازا اى لا تراد النسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز او لا يحنث لو عطف على قوله يحنث فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث واذا قدم نهارا او ليلا فى امراته كذا اليوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا الحنث والنهار فى دبره يرجع الى اليوم والمراد باليوم فى الاية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار كيوما ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد كالنهار والا فبمطلق الوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معيارا له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث ياتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل كوقوع الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد بلا امكان ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما فى لا ياكل من هذه الحنطة

قوله ويراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له متمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا من جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المعروف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وبياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت وقد وقع فى كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك والامر بيدك يوم يقدم زيد ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع فى جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى المرة الاولى يكون كل مجدد كالعين فيمتد بخلاف التكلم فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدمه امتدادا وحمل على الآن فعند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى لا لانه تعلق به تقييدا كما فى حاشية شرحى انه يفهم منه كون الظرف

لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله

على صوم رجب ونوى به اليمين فنذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذا ثمرة الخلاف واذا كان

نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد كما

انه يمين بموجبه لقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان الشراء والقريب شراء

بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر

فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق اللازم

ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد

عليه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينوه اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينوه وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

معيار له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من

اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد

وعدمه وما ذكره المص رح من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول

حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يتحد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن

بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة

القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم

من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض ممتدا والطلاق والعتاق غير ممتد مع انه ان اريد التلفظ

الامر وصدوره فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة

في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد

توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين

وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء

يقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة وكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس

الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها **قوله** لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام

غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين وهذه المسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او

بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة

بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما

معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر

لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي

لازمه المتأخر عنه لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن

ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله عليه وآله وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المص رح

الموجب هو نفس اليمين وفيه بحث اه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه

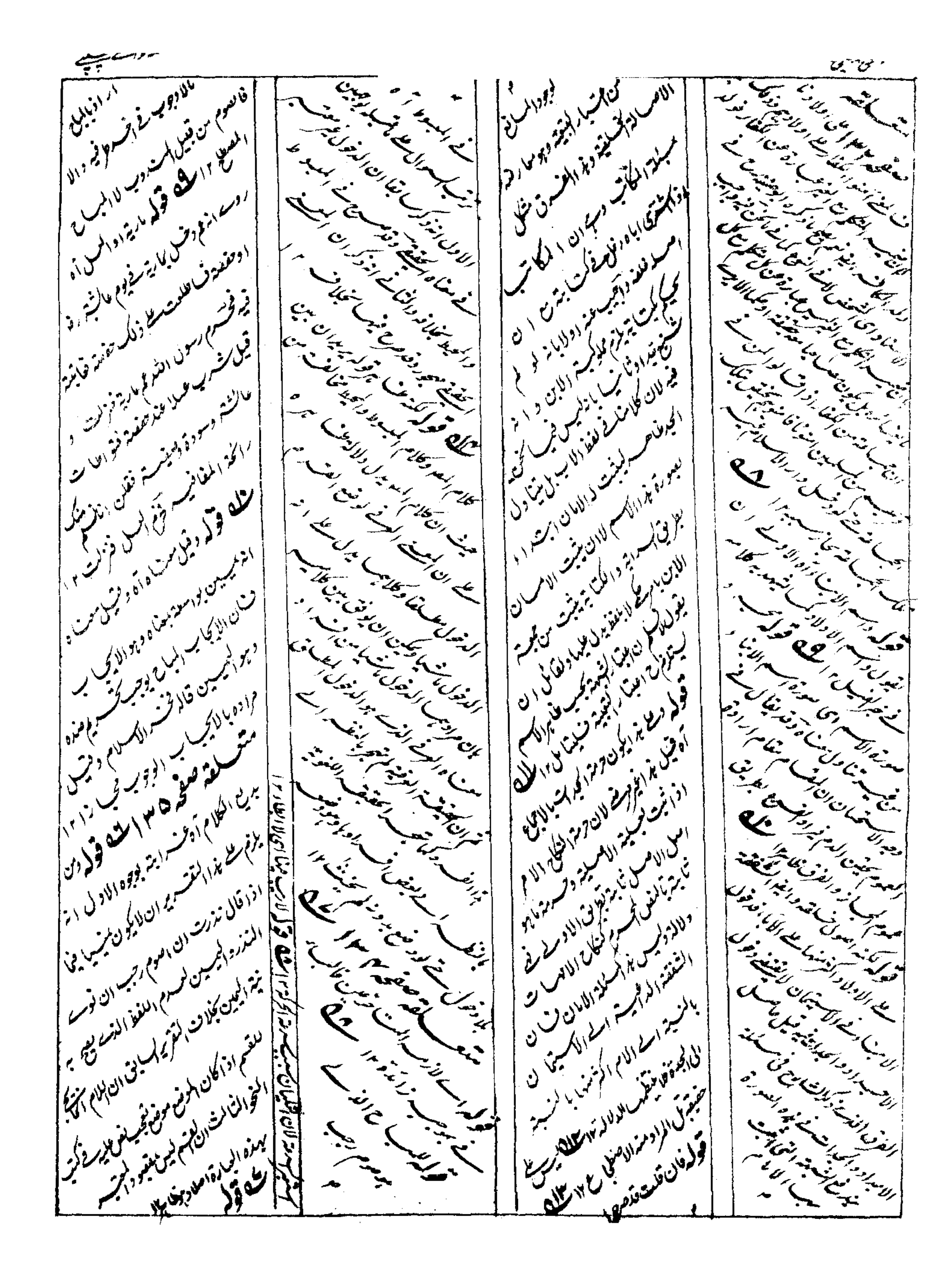
٥٣

ويمكن ان يقال + في جواب هذا الاشكال + لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى لليمين ولم ينو النذر + لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته + لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه تسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فان الحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما لو نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا هو قوله + فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر + لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله + قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة + لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي مدخل فيه +

مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة من المتكلم والكلام كدلالة الحال كيمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج من هذا الكلام +

اذا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد الملزوم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم ما من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها لكن لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا اذ كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المحقق في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي بالصيغة ولازمه كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور اما وقع في كلام الموضح على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بجنس الاول بانه لما استعملت الصيغة في محل خرج حينئذ من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني بان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا وان لم يقصد من صيغ الكلام هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة احد ممنزلة بانه كان في قول ابن عباس رضي دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكمه على هذا الانتج الكلام قلب منه الاطلاق في معنى العصر عادة تحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمله فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته او اعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله كيمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستفزز اي استنزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون المامور

١٣٥



كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا او توكيلا او غير خارج فاما ان يكون لبعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لايكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما الاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم الثاني لفقد شرطه فيثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عنده فلان المجاز لاعموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لايثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز

الامر تعالى وتقدس مكلفا الا بالمطيع بالمراد عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الخ فالكلام حقيقة في التخيير والامر لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بالمخير واذ فان هذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامر مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة اما الاول فبقرينة سياق او لاحقة نحو الايمان بشرعا من قبل الا الشاق قيد لاية والتقتل وقوله تعالى انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام فيا للقرينة سبب خارجة عن المتكلم والكلام قسما باعتبار انها لفظا يكون من جنس الكلام فلا يكون بتا عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا والاول اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول لايكون الا قيدا على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار ادونيته لبعض افراده ... [illegible] لبعض الافراد ... [illegible] ... فيه تعبير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض ... [illegible] ... ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا ... [illegible] ... والثاني ما لايكون كذلك باعتبار اولوية البعض الافراد وذكر ثمانية امثلة ... [illegible] ... الخامس في السادس عرفا وفي الثامن شرعا ... [illegible] ... فهذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكل **قوله** الاعمال بالنيات اي معتد بها ومجزئ اعتبارا كلها بما يفيد الحصر ... [illegible] ... والتقرب الى الله تعالى ... [illegible] ... فلم يسقط في الصلاة والغسل عباده عليه ولم يمكن ذاوبا ونص هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية ... [illegible] ... والاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا ... [illegible] ... على صدق العزيمة اولا وقد صار اللفظ عبارة عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعي رح فلان المجاز لاعموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لايكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لايكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لاثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لايبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لايفتقر كما ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق ... [illegible] ... وعدم الثواب بدون النية ...

ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان
وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار
اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون
من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام
آخر اي يكون دالا على عدمها او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة
الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا

انما لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم لدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به فيلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معينيه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في
شيء نعم ان كان الحكم بالحسية ثابتا بالمعاينة ولا ما ثبتا فلا يرد القول بعدم عموم المجاز ما لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف
لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية ولا ما قنا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده الفعل غير
البيع والنكاح ونحو ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما ثانيا فلان انتفاء الثواب لا يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض وهو
هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ودفع وجوب القضاء اذ كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا اذ ما خلا عن ورود الاشكال المشهور وهو ان الكلام
ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم
الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب الصحيح عن ذلك بانا لا نعني بقولنا
الاعمال بالنيات مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر ثابت بالشيء انما حدث من اوضاع الفقهاء وعلماء
المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متعددة متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد الوضع
المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس الا الثواب او الصحة
مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه
سواء تقدم هذا الوضع او تأخر ولم يوضع قط او لم يعين لفظ الحكم مخصوصا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان لم
تكن الشجرة مما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة وان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها او الا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب
من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عند هما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال
كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب وهو اصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه
قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقتها اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة
فان نفس اللفظ قرينة بالتبعية شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
والخبر في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار اعندنا
يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين
الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند
تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى الجواب كالاقرار لانا نقول المدافعة ضد عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة
وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب الخصومة لم يحتمل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب

فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه
مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون
بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلام وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام
بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم موجب العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير
كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من
اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن
لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا فالمعنى في يمين الفور كما اذا ارادت المرأة
الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى و
استفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا
اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة
عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا
عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف
عليه عدم الاكل وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين عما
لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسألة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت
الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى نظيره لا ياكل من هذه الحنطة
يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسألة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب من غيره هذه ابنتي
اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في اكبر سنا منه وظاهر في الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا
اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي تكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا
اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه ثابت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو ثبوت
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وهذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرعي المدعي اقل من تكذيبه لنفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل

قوله ثم عطف على اول المسألة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ
وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح
ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها [illegible] الاستعمال [illegible] التعارض هذا
مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان مما يتناول الحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه
كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز اولى وعنده
لما كان في التكلم كان حمل الكلام على ما له معناه الحقيقي اولى **قوله** او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب ايضا
لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب ان يذكر عقيب ... ايضا

التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي هو مناف لملك النكاح فلا تكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم من هذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق والتحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فكذلك للمنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو رده بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن ثم ذكر الرابع اي المجاز

بعد الثبوت عتق قاطع للملك كما فسر العتق ... عن الكفارة ويثبت به الولاء لان العتق مناف للملك ولهذا لا يصح شراؤه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك تصوره ونا بشيخ وسعيه فحمل هذا ابني للاكبر منه مجازا عن قوله انا التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من اللوازم البينة فهو مناف لملك النكاح فان الزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل انما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا زيد اسد هو شجاعة السبع فكيف يصح حمله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للتكلم الاخبار بهذا الكلام عن كونه من الصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** اعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحق من اشتهر نسبه منه حق المقر متعذر اثبات الحقيقة اي في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك للعمل بالمجاز وهو تحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ذكرناه اي بناء يعني ان الحقيقة في المعروف النسب اثباته تحمل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير للاقرار في ابطال حق الغير واما ان تحمل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم تبعية وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فيه بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط كما اورده المص من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة تنبيه على تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمص ذلك لانه بل عن قوله لو صح معناه وغفل عن قوله في حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام مع احترازه عن الترديد القبيح لانا نقول قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا **قوله** الفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان الحرمة

اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي لو استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع واليائل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع او اصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق

او معناه اي اختصاص معناه ومن ههنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم الى حقيقة لرجل عالم او تحقير كاستعارة البعوض وهو الذباب الصغير لجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم ... في المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى الاستعمال المجازي يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد ففيه زيادة تزيينه وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام

مدلولا التزاميا وهذا اشارة الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او اللازم مجازا فدلالته مطابقة لا تضمنا ولا التزاما لدلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل بهذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فكذا نقول لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمها على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي بجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله علم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي هو ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الخنفقيق كالخنفقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله اصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع لكنه قد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد

اى الداعى الى المجاز فيمكن مطابقة تمام المراد قد يكون ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة اونقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كان القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان مجازا اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم مبنية على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يويد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشى بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبهه به او يستعار له ليتبين السامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع ما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمه وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا فلا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة ❊ فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ❊ ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تصح الا تبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول

تراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء يعنى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد المعنى بالقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم بتبعيته فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال او الحال ناطقة تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فمقصود هذا الفصل البيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجرى فى الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا فى متعلق معنى الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تبعيته ذلك فى الحرف لفهمه المراد بمتعلق معنى الحروف يعتبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هى متعلقات معانيها بمعنى ان معانى تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب

الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال التبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة قهرا ويا لتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام الذي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا تتاتى معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول وههنا يذكر حروفا تشتد الحاجة اليها

وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة واستقراء

على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارة [illegible] بمنزلة الاسد استعارة لمالك [illegible] المخصوص فيه او الاتم الا ان المصرح اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل [illegible] اولا بالتعقيب [illegible] بالتعليل غيره او بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك استعار لام التعليل للتعقيب [illegible] للمشابهة اعم من ان يكون سببا او مسببا او يقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه [illegible] ههنا [illegible] وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدما لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب استعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت [illegible] العلة الغائية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا او لا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها تعقبها اي جئت على عقبه لا يخفى ان ما ذكره المصرح تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته تاديبا او لا كما في قعدت عن الحرب جبنا واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل غير اعتبار كونه معلولا لتقابل العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض تعبير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس يراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص كما هو مصطلح النحاة قوله وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمي الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المقصود بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف لتسميتها حروف المعاني على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركب منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم

١٤٣

قوله او في ذوات

...واضع استعمالها وهي من الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يكن هذا في رجل وامراة فادخلوا

واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا

المروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اي الترتيب

وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بدايته تعالى موجب لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة

كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بالامر له من وحي غير

متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انها للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بقوله

قام زيد وعمرو او في ذوات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله

ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن الائمة

حتى ذكر ابو علي انه اجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة

والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك مجازا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال

بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء ... في زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما ان

... جاءني رجلان ... الرابع انه لو كان ... لا تاكل السمك وتشرب

اللبن ... لو شرب اللبن بعد اكل السمك ... وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ... من مضمون الجملة

... الترتيب ... في هذا المقام ... ثم لا دلالة ... النهي عن الشرب بعد الاكل ... تقدمها ولا

... الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون سلب التعليل اي لا يجب الترتيب

غسل اعضاء الوضوء ... لا يوجب الترتيب وان يكون تعليل السلب لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب

الترتيب في الوضوء ... على الكتاب من غير دليل ... قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ... لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة

القيام الى الصلوة ... على غسل سائر الاعضاء ... يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب ... المذكور بعد الفاء

هو غسل الاعضاء ... عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر

فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ... ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه ... لا نقول ... والافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال

متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذ دخلت السوق فاشتر

... تقديم ... تقديم الخبز ... لا يقال يلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل

بالفصل لانا نقول ... في الراس ايضا الغسل والمسح رخصة ... فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل ... بانه لا يجب الترتيب

في غسل الاعضاء ... بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين ... الجواب ... لا اصل السؤال ... الفاء الجزائية

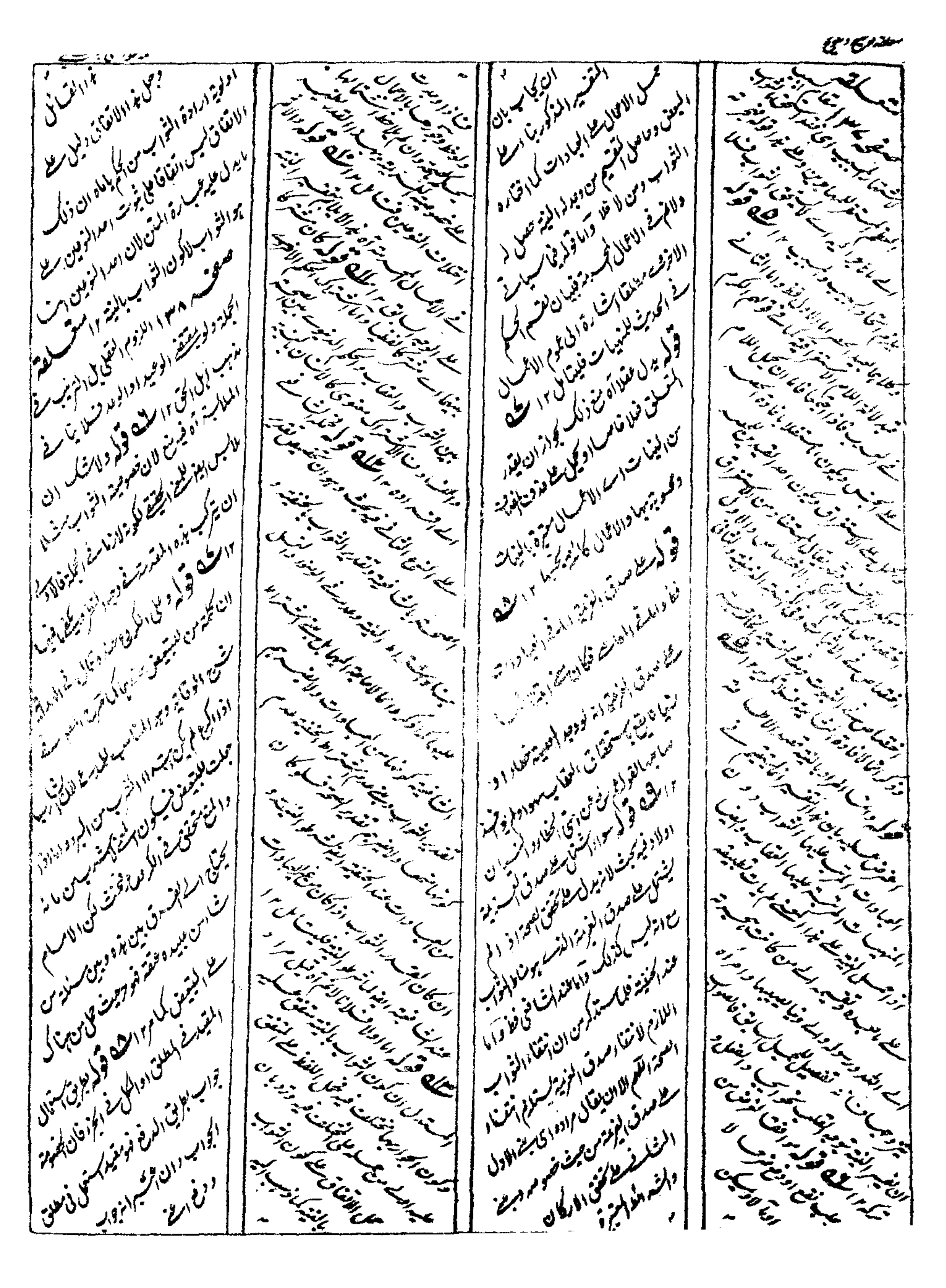
على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة

الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدلال على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا

والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بماذا نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب ...

به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بالامر له من

وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت ...



[illegible] التنقيح [illegible]

صفحه ٣٠ [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

ارتباط بجملة مخصوصة [illegible]

يقصد اليه بارادة واستعمال [illegible]

اللفظ حتى معنى تام [illegible]

لانه ان لم يوجد الارتباط والمراد [illegible]

فيه لم يصح اطلاق اسم [illegible] على المجموع

[illegible] ارادة المجموع بطريق الاطلاق

اسم الجزء على الكل [illegible]

بتحقق الارتباط باعتبار علاقة [illegible]

[illegible]

الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض

باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند

الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب

في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها فقال ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط

يقع الثلث كذا ومنها وان قدم الاجزية اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فانه يقع بها

الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما

ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي اذا قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف

اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة وامام فخر الاسلام فقد

وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به

على التقييد بان يقيد لان يقبل النكاح فضولي اخر من قبل الزوج

اي تثبت اصل وجوب السعي [illegible] فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليكم ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه

ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق

وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان مبني ذلك على ان الواو عنده للترتيب تبعين الاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما اذا ذكر بالفاء

او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في

استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان الطلاق لا يتحقق في الخارج الا مرتبا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة

في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف [illegible]

تعلق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيتصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة [illegible]

في الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعدهما اذا كان تعليق الاجزية بالشرط على [illegible]

الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي التنجيز يتبين بالاول فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة [illegible]

عند الاتصال على الترتيب [illegible] بخلاف ما اذا اخر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط [illegible]

او يتوقف الاول على الآخر فلا يكون هناك تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل جملة لان [illegible] الوقوع [illegible] وجود الشرط والتفريق انما هو

في [illegible] التعليق لا في [illegible] لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة الالفاظ [illegible] [illegible]

[illegible] حتى لو قال هذه طالق ثلثا [illegible] تثليث طلاق الثانية [illegible] بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكلام الشرط [illegible]

من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق [illegible] الدار فانت طالق ثلث مرات

فعند الدخول يقع الثلاث [illegible] [illegible] او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا [illegible] واحدة [illegible] في تفريق [illegible]

الوقوع [illegible] [illegible] الكلام ليس بطلاق [illegible] بل [illegible] وجود الشرط فلا [illegible] [illegible]

مكان [illegible] بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا بحال التعليق وليس هاهنا يوجب تفريق ازمنة الوقوع [illegible] [illegible]

[illegible] في الميزان الاسرار قوله وان قدم الاجزية [illegible] [illegible] المسئلة ان

يكون من تتمة كلام [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الى التقييد [illegible] في [illegible] فخر الاسلام [illegible] الى الزوج [illegible]

أو لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الجامع الصغير كون نكاح الأمتين بعقد واحد اتباعاً لوضع المسألة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد بهذا البحث الذي نحن بصدده لاختلافه بكونه بعقد واحد أو بعقدين في الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد والعقدين كما إذا كان نكاح الأمتين برضا المولى ورضاهما دون الزوج فإن هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد والعقدين فلأجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وإن أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير + وإن زوجه الفضولي أختين بعقدين فأجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية وإن أجازهما معاً + أي قال أجزت نكاحهما + أو بحرف العطف + أي قال أجزت نكاح هذه وهذه + بطل + أي بطل نكاح كل واحدة منهما + فجعله موصولاً بالقران وإن قال عتق لي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له لا مال له سوى ذلك فإن قال متصلاً عتق من كل ثلثه وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث لأنه لما قال عتق هذا وسكت يعتق كله لأنه يخرج من الثلث لأن المفروض أن قيمة العبيد على السواء فإذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الأول موجباً لعتق نصف الثاني مع نصف الأول لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا موجباً عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الأولين فيعتق ثلث الثالث لا يمكن الرجوع عن الأولين + فجعلتموه + أي جعلتم حرف العطف فيما إذا تم متصلاً + للقران بمنزلة قوله أعتقهم إلى معاً لأنه لو لم يكن للقران بل للترتيب كان كمسألة السكوت قلنا أما الأول فلأنه لما أعتقت الأولى لم تبق الأمة محلاً للتوقف فإن نكاح الأمة على الحرة لا يجوز فلم تبق الأمة محلاً للكلام فيبطل نكاحها + وأما الثاني وهو الثالث فلأن الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره مغير كالشرط والاستثناء وهنا ما تعارض إلى ما تبين [illegible] كذلك أي في آخر الكلام مغير لأوله أما في الأختين فلأن إجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الأولى وأما في الإخبار بالإعتاق فلأن قوله عتق إلى هذا لو نسب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسماً بينهما ولا يعتق من الأول إلا بعضه فيكون مغيراً لأول الكلام + بخلاف الأمتين + أي في الأولى لأن آخر الكلام غير مغير للأول لأنه إذا قال أعتقت هذه وهذه فإعتاق الثانية لا يغير إعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام وفي مسألة الأمتين آخر الكلام غير مغير للأول فلا يتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير قد قيل لا فرق بين مسألة الأمتين ومسألة الأختين بل ما جاء الفرق لاختلاف وضع المسألة وهو أن وضع مسألة الأمتين فيما إذا قال أعتقت هذه وهذه وفي مسألة الأختين فيما إذا قال أجزت نكاح هذه وهذه [illegible] في مسألة الأمتين فتوقف صدر الكلام على آخره مسألة الأختين لم يفرق فيتوقف حتى لو أفرد ههنا صح نكاح الأولى ولو لم يفرق ثمة بأن قال أعتقت هذه وهذه عتقاً لم يصح نكاحهما

قوله أو لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف أبي يوسف رح وتفصيل الخلاف فيما إذا تكلم الفضولي بكلام واحد أما إذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه جاز اتفاقاً ويتوقف **قوله** بعض المسائل تختلف ذكر في الجامع أنه لو زوج رجلاً أمتين [illegible] فأعتق المولى إحداهما [illegible] لأنه حتى ألحقه الإجازة وتوقف نكاح الحقة على إذن المولى [illegible] فأجاز الزوج نكاحهما [illegible] حرة ولو [illegible] متفرقاً بكلام [illegible] بأن قال [illegible] هذه حرة وهذه حرة [illegible] لأن الحكم في حقهما لا يتغير بإعتاق الثانية [illegible] نكاح الثانية بإعتاق الأولى فلا تلحقه الإجازة [illegible] لكل واحدة [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible]

وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تعلق الثانية وتقدم ما يصح + اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول + آخر الكلام اوله + فيما تم به الاول بعينه + اي بعين ما تم + لا بتقدير مثله + اي مثل ما تم + ان لم يمتنع الاتحاد + اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه + نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله فيهما بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله + وتقديره اي وبتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد + نحو جاء في زيد وعمرو اذ لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم وجبوا الشركة في عطف الجمل بعضها حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه + شبهة ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب احدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها الا للقرآن في النظم والقائل لوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا + الاشارة . اجبته الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاول ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل عدم المشاركة في الخبر + كما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يشكل الا انها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا تعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد +

الاعنه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح تتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما تتغير من براءة الى شغل لانه بدون ختم الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد الاعتاق الآخر لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يوثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول الى الآخر واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود الاولى في الثانية او بالعكس فموقوفة الى القرينة لان الواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما تجب هذه اذا افتقر الآخر الى الاول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه اي جملة لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاء في زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء في معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكي يحمل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى لا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء وممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا اليه ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار ...

في حكم الانفتاح مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على المجموع الشرط والجزاء اذ لو كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط لبعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد ثم يحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل ومنها اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو قوله طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق الحق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون الاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الى آخره فان قوله ولا تقبلوا الجملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء والاخير

وثمرة هذا تاتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى ❊ الفاء للتعقيب فلهذا ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في

المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ❊ ❊

كامل تشريع التحصيل معنى الابتلاء وهذا الايوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء قائم اي فيما هو جزاء للقذف وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحداله قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لان الحق المقذوف من العار تهمة الزنا ثم انه حد في لسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم تهيج الناس فان منهم من لا يتاثر بالايهام باطنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الايهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا والذين يرمون فهو جملة فعلية انشائية المخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان والذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهومهما والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والاختلاف في تحصيل المجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شرط يقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء لمجرد التعقيب والتاخير في الرتبة

150

ونحو لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتق فان قال العبد بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يعتق لانه يثبت ولو قال خياطا يكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن + اعلم ان الفاء تدخل على المعلول لانه يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا بالعلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا الملك لم يكن ذا هبة + فدعه فدولته ذاهبة + ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلين دالين على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى + ثم للتعقيب مع التراخي + وهو + اي التعقيب مع التراخي + راجع الى التكلم عنده + اي عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع ثنتان ويتعلق الثالث ان كانت مدخولا بها + وان لم يكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها + اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه باق هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول + اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم + ويلغو الباقي + لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها + وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني + اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط +

قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الولد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فيما الاشتراء لتحصيل الملك وبالملك تحصيل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالة فلا يكون حكما للشراء لانه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو حر الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء على العلل الواردة بعد الاوامر والنواهي شائع مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلفت لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالامر مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وتحقيق لان الاشارة لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا له تعالى في قوله ولا الامر بالعبادة فاعبد ربك فالعبادة تترتب عليه لذاته وانما علة غائية للاخبار بذلك انما يكون علة غائية للعلة الحاملة فيكون يدخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابتداء **قوله** اي انما يتحقق في الحال بخلاف ادي الفا وانت حر فان الواو للحال فيقتضي ثبوته الحرية مقارنا لمضمون الحال وهو تادية الالف وهو يقتضي كون تحقق تادية المال اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة ... فالحاصل ان ... بل يقبل ... **قوله** يتبع الاول اي في الحال لانه ... الكلام ... الاتصال ليكون كلاما واحدا ...

كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق + ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق + وفي المدخول بها + اي ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق + نزول الاول والثاني + اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرءة مدخولا بها تكون محلا فيقع تعليقتان + و تعلق الثالث لعدم تقريبه بالشرط + وان قدم + اي الشرط تعلق الاول وبطل الباقي + وهذا اختاره وانما جعل ابو حنيفة رح التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كمائي التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كأنه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط + بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله له علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده + وذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد وبكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا + نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب + اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب + فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا + تقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين + لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة فبقيت واحدة فلا يمكن التدارك الا بالابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين + بخلاف التعليق + وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين + فانه تقع عند الشرط + لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول + اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول + ولا يملك الاول + اي الابطال المذكور + يملك الثاني + اي الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر + اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث + فصار كما لو قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار

قوله كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فصلا وجب لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ ان لم لا يثبت به شيء قلت ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت مقام التراخي يبقى الجمع وهو معنى الواو وثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة رح التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها المعلق البتة انتهى فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني في تدارك ما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة آلاف لانه لا +++

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا ﴿ اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب لما لم يبق المحل بوقوع الحل لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ﴿ لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل ﴿ اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو
ما رايت زيدا لكن عمروا فانه تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة يجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية يجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي
بخلاف بل فانه للاعراض عن الاول ﴿ فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فهو لعمرو
ان وصل فالمقر له بالنفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون ردا ويجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد
ووقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد ان العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو وفصله لكن لعمرو وبيان تغيير لما كان النفي فيتوقف عليه

اي على قوله لكن لعمرو ﴿ بشرط الوصل

[illegible]

قوله بخلاف الواو [illegible]

[illegible]

قوله لكن للاستدراك [illegible]

[illegible]

قوله وهي بخلاف بل [illegible]

[illegible]

قوله لكن لعمرو [illegible]

[illegible]

الا بيان التغيير الصحيح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان اخير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن مع قد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا الا انه يثبت الحكم في الصدر ثم تخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقتضى له بدار بالبينة اذا قال ما كان لي قط لك انما الدار لزيد وقال زيد باع مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقتضى له القيمة للمقتضى عليه لانه اذ وصل فكانه تكلم بالنفي والاسناد [illegible] لا يثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقتضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه على المقتضى له لا على زيد فيضمن القيمة فهم ان يتسق الكلام يتعلق ما بعده بما قبله يشير الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فلا بد فيه ان يكون الكلام [illegible] ان يكون ما بعده [illegible] لما قبله [illegible] فان [illegible] التدارك والا فهو كلام مستانف اي [illegible] يتسق اي [illegible] ان يكون ما بعده تدارك لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يكون [illegible] لانه لو حمل على نفي الواجب لا يتسق قوله لكن غصب لا يكون الكلام متسقا ثم حملناه على نفي السبب فلما انتفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا [illegible] الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب [illegible] تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة [illegible] فسخ النكاح وجعل لكن مبتدا [illegible] لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائة [illegible] هذه المسئلة الكلام غير متسق لان [illegible] النكاح الاول بما [illegible] بمائتين لا يمكن لانه لما قال لا اجيز [illegible] النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين [illegible] ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان

[illegible] علية اي في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل [illegible] على ما ذكره [illegible] وان كان في يد زيد [illegible] لكن [illegible] تغيير لما هو [illegible] قوله على هذا قالوا اي لاجل [illegible] انها الدار [illegible] فقال زيد باع مني [illegible] بعد القضاء فنفي [illegible] قالوا الدار لزيد وعلى المقتضى له القيمة [illegible] ثبوت الملك لزيد [illegible] من [illegible] الكلام [illegible] لانه [illegible] ثم [illegible] قوله ثم تكذيب الشهود [illegible] المقتضى عليه على المقتضى له [illegible] ثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم النفي متاخر [illegible] قوله [illegible] مستانفا [illegible]

قوله متسق اي منتظم [illegible] والمراد [illegible] ان يتصل ما بعد لكن [illegible] ما قبلها [illegible] زيد لكن عمرو وما زيد قائما لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن [illegible] بخلاف ما جاءني زيد لكن [illegible] وزيد قائم لكن عمرو ليس [illegible] ليكون [illegible] بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب [illegible] ويكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق بهذا الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب حتى نفي القرض وثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال

[illegible] بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب المقر له للمقر ليس في اصل المثبت بل في الجهة فلا يعتبر ذلك فافهم

او لاحد الشيئين لا الشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو اخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا
وهذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في
الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
ههنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما هو في الواقع فلما كان للبيان
وهو تعيين احدهما [illegible] شبهين من حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وقد ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا يصح بناء على انه
او لاحد الشيئين ومبنى الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة قلنا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة الانواع الجناية و
معلومة عادة وهي قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل والقتل والصلب [illegible] واخذ المال جزاء وقطع اليد والرجل
والتخويف جزاء [illegible] النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

قال [illegible] اذا قال لا تنكح [illegible]
[illegible] فلا يحمل على مسح [illegible] تعميد الحكم [illegible] قوله او
لاحد الشيئين [illegible]
احدهما [illegible] الكلام للافهام [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] على التقدير [illegible] قوله بخلاف الانشاء
فانه [illegible] الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام [illegible] في الامر للتخيير او الاباحة [illegible] كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية فانه بمعنى الامر [illegible] الفرق بين التخيير والاباحة [illegible] لكن الفرق ههنا [illegible]
حينئذ ان كان الاصل فيه الحظر [illegible]
كما في خصال الكفارة [illegible] قوله انشاء شرعا [illegible]
[illegible] هذا الكلام [illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله ايهما شاء [illegible]
ان علق [illegible] قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة الانواع الجناية [illegible]

ولهذا ای ولان او لاحد الشیئین فان فی هذا حر او هذا العبده وداتبه انه باطل لان وضعه لاحدهما الذی هو اعم من کل وهو غیر صالح للعتق

بهنا وقال ابو حنیفة رحمه الله یحمل علی الواحد المعین مجازا اذ العمل بالحقیقة متعذر ولو قال لعبیده الثلثة هذا حر او هذا وهذا یعتق الثالث

ویخیر فی الاولین کانه قال احدهما حر وهذا لیمکن ان یکون معناه هذا حر او هذا ان فیخیر بین الاول والاخیرین لکن حمله علی قولنا احدهما حر وهذا

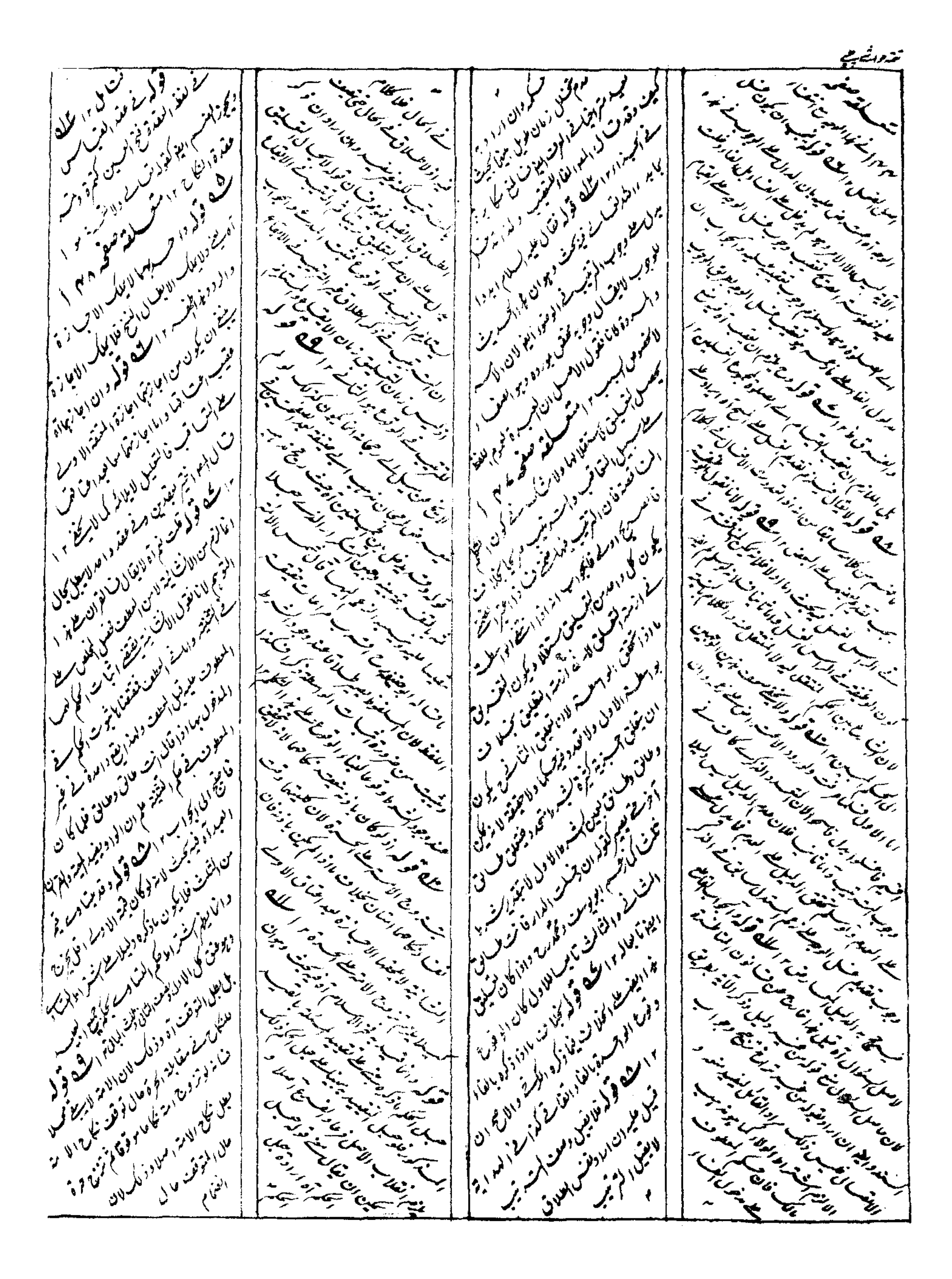
اولی لانه حینئذ یکون تقدیره احدهما حر وهذا حر وعلی ذلک الوجه یکون التقدیر هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذکور فی المعطوف

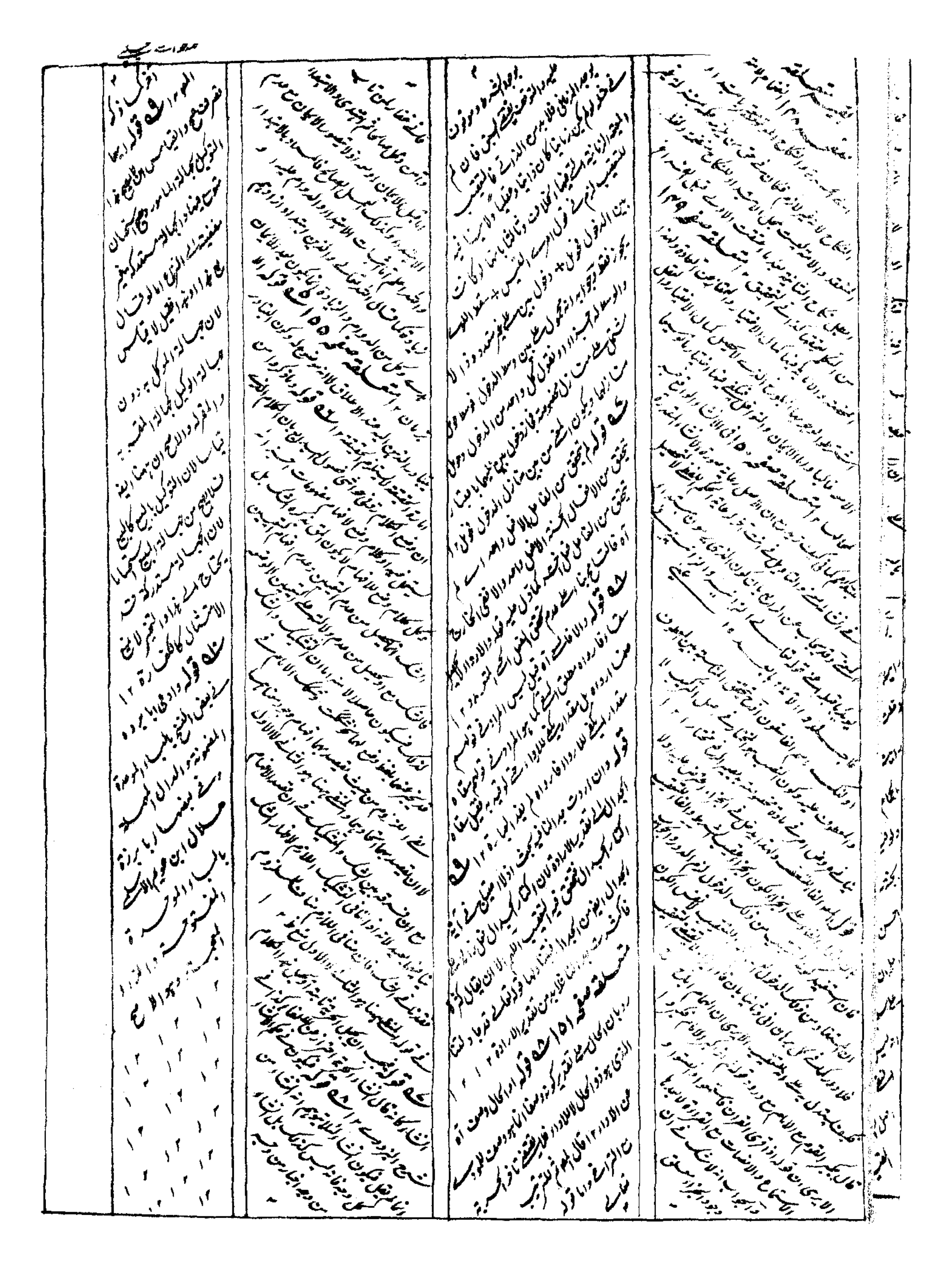
علیه لا لفظ حران فکان الاولی ان یغیر فی المعطوف ما هو مذکور فی المعطوف علیه والثانی ان قوله او هذا مغیر لمعنی قوله هذا حر وقوله وهذا غیر مغیر لما قبله لان الواو

فیتوقف صدر الاول فیتوقف اول الکلام علی الاخیر لا علی الاوسط فیثبت التخییر بین الاول والثانی بلا توقف علی الثالث فصار معناه

احدهما حر وهذا فیکون عطفا علی احدهما وهذا اولی من ان یکون عطفا علی هذا فافهم

[illegible]





وهو استعمل في النفي يعم ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا او هذا يحنث بفعلهما الا باحدهما لان المراد المجموع اي يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دل على ان المراد احدهما اي لا يفعل احد منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذه اليمين للمنع فان كان للاجتماع اثر في المنع ...

في الخبر المذكور اولا اثبات خبر آخر مثله لا الاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذا من هذا كلامه وما سلم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقوله تعالى نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف وجعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل عتقت هذه او هذه او هذه اذ يقتضي كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخير ويكون بمنزلة عتقت هذه او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة عتقت احديهما وهذه كما في هذه او هذه وهذه والقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذه حر او هذا حر ان بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجملة الناقصة بتقدير مثل الا ان الحرية تغاير حرية الآخر كما مر في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ... الواو للتشريك تقتضي وجود الاول حكما لا ينافي التخيير بينهما بوجه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده ولم يشترك الثالث مع الثاني ... عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الا ولين **قوله** واذا استعمل في النفي فيعم جبرا كان او انشاء ... يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان اولا حد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه ... احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو ويجمع احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة ونحوهم ان ... وفي مثل ضربت زيدا او عمرو اي بمعنى لم اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش معنى احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بلا جامع الكبير ولو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم فكذا احد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع الاباحة فلا وسلنا انه يعم وبالجملة منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يعم في ذلك الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني بأو على الاول والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذا وهذا فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني ... المفرد ... ويحمل ...

او ان استعملت في النفي فهي لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على ان المراد احد المعينين فتفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ... بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور الآيات وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ... النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذ انتفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا ...

اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا اتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث
اما في الصورة الاولى فالدليل دل على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا لما
ان الواو للجمع فانهما ايضا ثابتة عن العامل فيحتمل ان يراد لا افعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا افعل هذا ولا افعل هذا
فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من
المسائل * وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين الفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فله ان يجالس كلا الفريقين * اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو * ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم
احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما
يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا

على نفي العموم اي النفس التي لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية
او مقالية على انها للشمول لنفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا ارتكب الزنا واكل مال اليتيم كما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو وفي الجملة
انه ان قامت القرينة في الواو على الشمول فلعدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس ما ذكره المص من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فللشمول العدم
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع وشكله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد تكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا
افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى الصيغة الا
وقد يضافان الى الكلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والابهام
فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث و
قد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذ لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره
مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا
كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة
الاصلية حتى لو لم يكن لم يخير كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد تستعار اي تستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب و
لم يكن قبلها مضارع منصوب فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت
الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار
قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية
وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل
الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم
وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان المعنى حتى ادخل اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث
ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس فان قيل ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي
ليس بمستقيم لان الامتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى
يكون المحلوف عليه احد الامرين من عدم دخول الاولى ودخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطف

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدء ٭ فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان ٭ جواب الشرط ههنا محذوف اي فيها او فالخبر ذلك ٭ والا ٭ اي وان لم يذكر الخبر ٭ يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فالغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان قطع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة ٭ وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان والاتيان يصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى لو اتغدى من غير تراخ بر وليس له نظير ٭ اي للعطف المحض ٭ نظير في كلام العرب

معطوفا على الفعل نفسه حتى يكون الغداء في سياق النفي ويلزم شمول العدم بوقوع الفعل في النفي فيحنث بعدم احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وهو بعيد لظهور او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي الجماع وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او ان تفرضوا اي ما لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وهذا عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة فيتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند او يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب فالاصل هو الجار فلان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وبهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن هشام **قوله** فان ذكر الخبر جواب محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا المعنى لطيف يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة فاعرفه **قوله** وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء وكان الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد واعطاء الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا فان المنع من الدخول يحتمل الامتداد والاستيناس يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اي وان لم يحتمل الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعده يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يعرف ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر بمعنى السبب الامتداد والآخر بمعنى المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازات فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل البر بالفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ويتوضح ذلك في الفروع فلو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد وتجدد الامثال ٭

بل اختيروه اي الفقهاء لاستعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة وفيه حمل على الوسائل كالاثمان فان قال ان بيت هذا العبد بكر يكون مبيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيه اي في الكر الطعام ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان آذن لك اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا الا انه استثناء الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية

... الضرب لينتهي الا فعلوا تقنع عن الضرب ليس الصباح تحقق حده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية ... الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح ... والاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان ... ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ... لانتهاء المصدر ... ان المصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد ... وما ذكره المصنف اقرب لان الاتيان يحتمل ان يتجدد امثال ... بمجموع احتمال المصدر ... سببا للتغدية لانه احسان ... سببا للاحسان ... والتغدية صالحة للجزاء ... الاحسان ... لا يخفى ... قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول ... نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المنتهي بالغاية كما في ... حتى تغديني ... على الغرض ... للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية ... الاول ... حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى ... مثل ... السببية الاول ... حتى ... ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ... لبعض ... مقتضيا اليه كالاتيان ... التغدي ... للعطف المحض فتحمل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب ... ظاهر كلام فخر الاسلام ... بمعنى الفاء ... للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية ... الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت ... وتغدى متراخيا حنث ... المذكور في شرح الزيادات ... الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال ... للترتيب سواء كان مع النية ... او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام ... الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى تغديني ... وقال فخر الاسلام ... فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ ... ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة ... لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان تابعه ... فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله ... لا حاجة الى ما يقال ان المسألة موضوعة في الموقت ... ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم ... الناسخ ... فان قلت لا يعطف على المجزوم ... النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل ... النفي ... قوله بل ... لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل هو ... مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها ... المناسبة ... بين الغاية والتعقيب ... الغاية فالعمل ... محمد بن الحسن ... فكفى بقوله سماعا ... فخر الاسلام صرح ... صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب مثل الفاء ... لما ذكره في الزيادات وانما لم يحمل استعارة ... الامام العتابي لان الترتيب ... الغاية ... تعذر الحقيقة ... المجاز ... ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ ... هذا الدليل اذ الغاية لا تراخ ... قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذ الصقت مروري بمكان يقرب منه زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت بتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل

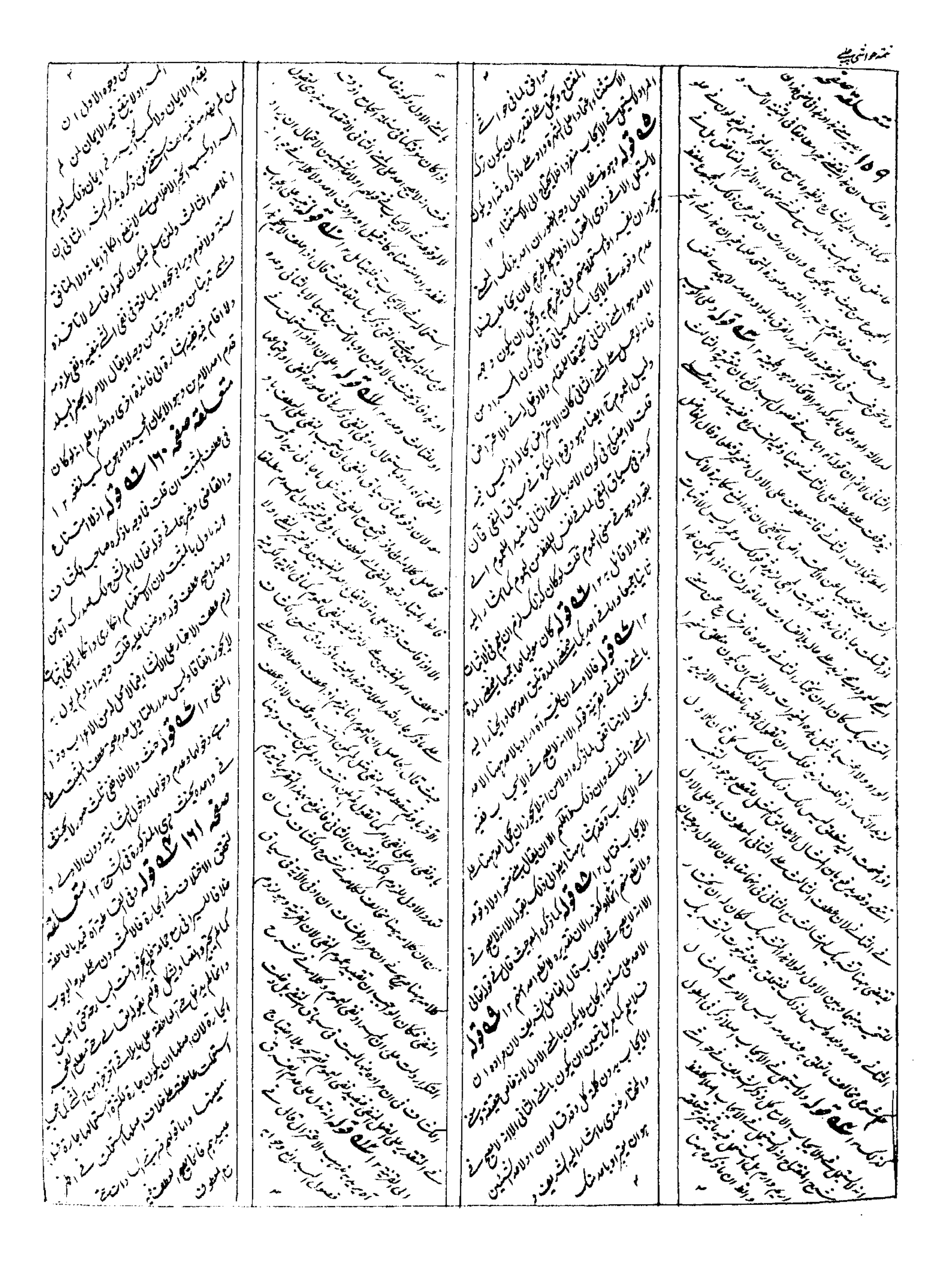
والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع ان الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في الآلة نحو مسحت الحائط بيدي تتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا المسح برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل لانه المقصود [illegible] ان الحائط اسم للمجموع وقد وقع [illegible] اليه فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه او بحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب على ان [illegible] الوجوب في عملي [illegible] يعني

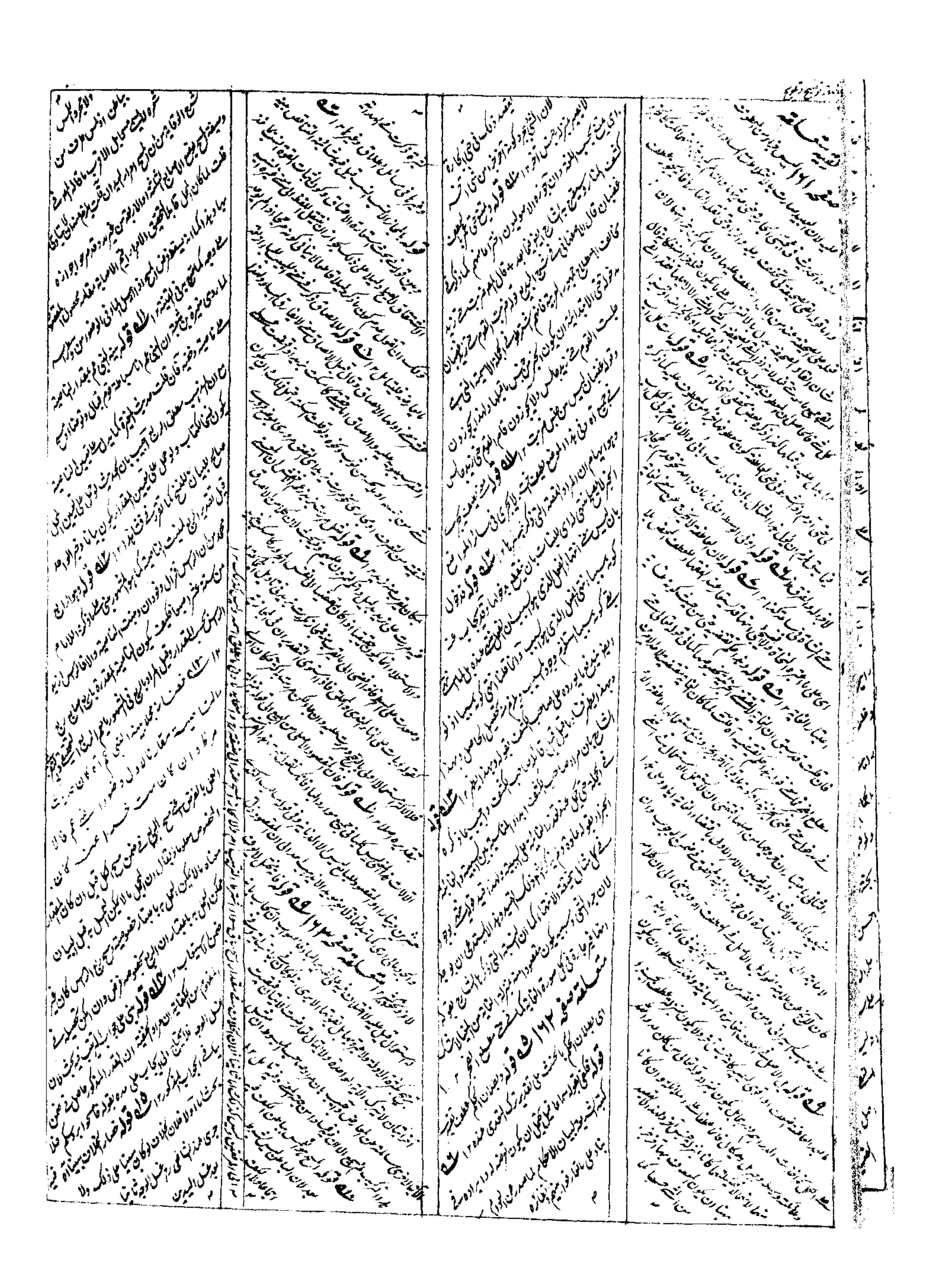
او بها الاستعانة على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات افرع فخر الاسلام رح دخولها في الاثمان على كونها للالصاق وجعل الصق في للالصاق وهو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كر من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال في المجلس والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا [illegible] نكرة في سياق النفي فتعم فاذا اخرج منها البعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل الاكل اكلا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس لعام ولهذا لا يجوز فيه نية التخصيص الا تبعي [illegible] الا اليوم الجمعة ولا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر انما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي قوله المناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهر لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه والمغيا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يرد فيه استعمال اما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة [illegible] قوله قالوا ان دخلت في الآلة [illegible] محل الفعل والمقصود [illegible] يحصل [illegible] تصاف [illegible] الشافعي رح ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهو يتناول للاستيعاب وغيره [illegible] الشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اولا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رضي الله عنه على انه ليس المراد حصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض [illegible] المراد البعض مقدار فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف بناء على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع قوله [illegible]

١٦٣

ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق بهذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بالاصل اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا الا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن قد مر في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية فظاهر الا ان الكلام يحتمل كلمة الى يدل الكلام عليه فذلك نحو بعت الى شهر تأجيل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يحتمل اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز او التاخير يقع عند مضي شهر عندنا وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك وكلت السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فهو كذلك جواب الشرط اي لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي ان تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول الى المرفق فذكرها للاسقاط اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى

فذهب بالسنة المشهورة بالكفيل فقد بان ضرورة الحجة فيه للشافعي بان ليس ثم خلف ... وفيه الاستيعاب الا انه ... فيحمل الرجلين تحقيقا **قوله** ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك ... كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لما بين اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة ... اذا قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى ينقسم كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ولا يتقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف ... على الشرط ... المشروط على اجزاء الشرط لزم تقدم ... على الشرط ... تحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانما يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب بحصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتها فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها شيء الا ... **قوله** واما من فقد يكون للتبيين وللتبعيض وغيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية ... وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض ... بسبيل الطباق ... اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر فالاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان ما بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية فصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهو لا يدخل سواء كانت بالصدر كالسمكة الى الراس او لا كالبستان الى الحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها





وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول لا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لا تتناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب الشك كذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك ان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اي البعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية لغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد اسم للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق افهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط

المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم لا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكر الغاية ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل للاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام الى الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان ما امتد الى ان كان مختصا برمضان فلا يدخل الليل بالفصل اي بجهة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله ان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي بعده ... الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات عدم الغاية داخلة او غير داخلة الاثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله ان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لان قوله فذكرها للاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم وعلم فعلم المراد **قوله** وللنحويين الليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل فههنا دخل فيشمل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكر سيتناقض في مسئلة السمكة ودخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع مختار القوم لان الصدر تناوله وقد اختار او لانه لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فمجمل والخلاف في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشاكب عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط متعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور ولقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال لم يعلم من...

١٦٧

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة عنده وما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله كذا ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار فيكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار

يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء كل عدد ولكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يلزم العشرون مع انها ليست جزء من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو ريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد ما التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كل منهما او احدهما ويدل على ذلك انه لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فانما يتناول الا بناء على ما وجب ما بين الاول والعاشر في الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلث فان الايقاع للثانية لما لم يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للطلاق ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه على ما ذكره غيره ولان التضايف انما هو بين معنى الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم من المحرضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة لان مطلق الدراهم يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب فعنده ما يدخل الا بيان الاول انما هو لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجوده والثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب فقد ذكرت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو القياس لان الغاية لا يدخل تحت المغيا كما يقال بعته منك من هذا الحائط الى هذا الحائط فقد حاجه الاصمعي في ذلك قال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله قوله لما ذكرنا في المرافق يتعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم عنده وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد يقال في نحو بعت الى شهر انه متعلق بالجلب الثمن ومعدول عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه التوقيت وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك بناء على ما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام من نفي بالاجال في الايمان مع اجل يمين والصواب في الآجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين فان شمس الائمة ذكر في الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاجيل المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك كذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف حينئذ بمنزلة المفعول بحيث ينتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل

169

طلق حالا الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم تستعمل ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم - اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى ،

ثم يبطل لان الظرف قد يكون اوان فان نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالفه ما روي ابراهيم عن محمد انه اذا قال مركب بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد يكون الامر بيدها في رمضان او في [illegible] قوله تعلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان اذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يريد انت طالق في دخولك الدار [illegible] او استعمال في فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار في وقت [illegible] ما على وضع الصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء للشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول [illegible] قيل ويتوقف على الشرط واشارة الى انه لا [illegible] فلا يقع الطلاق [illegible] بل يقع معه [illegible] لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك [illegible] لو قال [illegible]

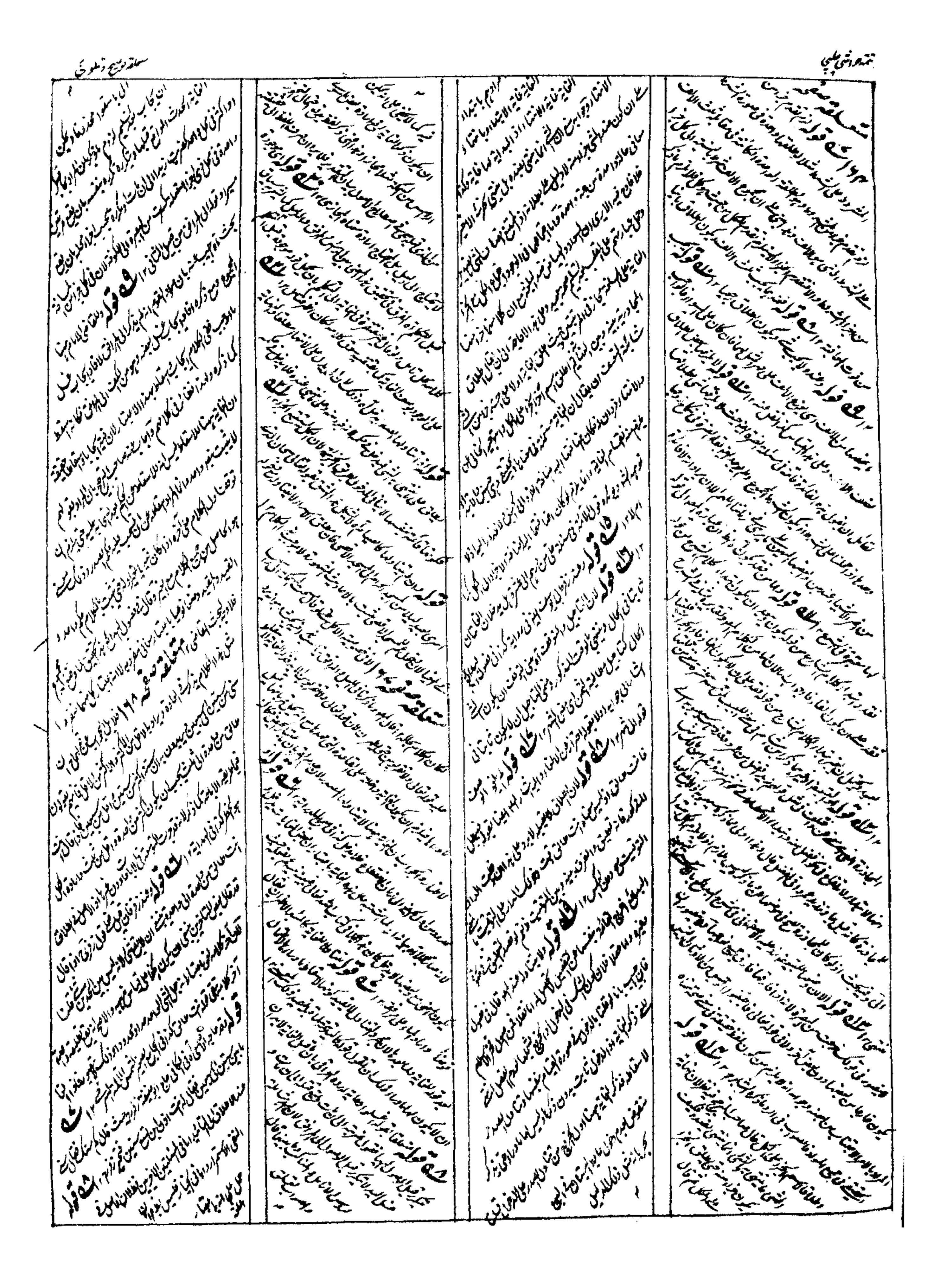
فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت من جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والاظهر انه لا حاجة الى حمل العلم على المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانه بمعنى تقدير الله تعالى فيصير بمنزلة المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رحمه هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وهي الخلاف على العكس وظهر اثره في انه يكون مبنيا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير مشية الله تعالى محال فالتعليق بالمستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة وان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة في اليوم وقد شاء ان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع الثنتان لتحقق المعلق عليه وهو عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلانه لما قال طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر في التتمة انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم

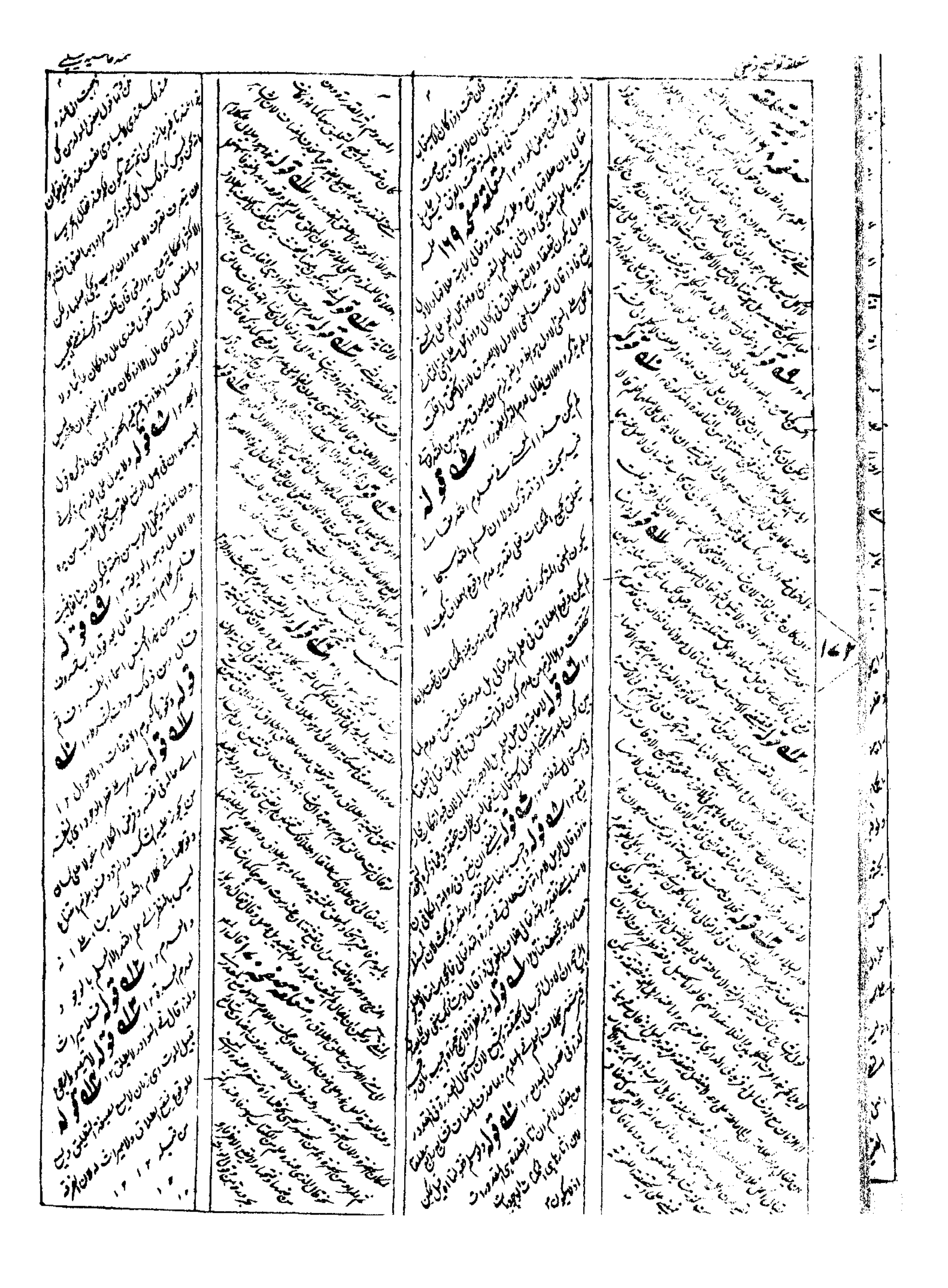
قوله اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم تبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال الذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ينافي قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما ينافي قوله قبل واحدة مع وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر

فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمين فيه والى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وذكر في المنتقى وينبغي ان تقبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق عنده اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة فيما نقله المنتقى طلقت الثلاث عدم مشيئة الله التطليق فقد وجد المعلق عليه قبيل الموت او لو شاء الله التطليقتين لا وقعها الا وبح وفي مسئلة النوازل طلقت التطليقتان بعدم مشيئة الله تعالى اياها فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في المسئلة ان لم يشأ الله طلاقك ان الدليل على ما ذكرناه ما في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله ثنتين فالشرط هنا ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى هو مؤخر حتى في التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فيتعرف عدم المشيئة الى ما اشرف اليه المشيئة وان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات الشرط بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط وارد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيما معنى الشرط ضبطا للادوات الشرطية في سلك احد لتعلق مباحث بعضها ببعض

قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والاولى الصفة المعنية بالمعدن الاخرى وان فاعله الظرف ثبت بالواحدة صفة للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعهما مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت بقيمها الكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل لفلان علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم بحيث دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك بمعنى الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه يجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام عليه **قوله** ان للشرط اي التعليق بحصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى **قوله** فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها ولو دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنجز ولهذا اشترط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما اشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه يترك الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك في له

ونبه بقوله ... لاستعمل





واذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو ... واذا الجاهل ... واذا تصبك خصاصة ... البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف وعند ابي حنيفة لا محالة يجيء للظرف خاصة ... سكت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا ... اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع باول سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد جعلا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان محمولة على الاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق

قوله اذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله اذا تكون كريهة ادعى لها وادا يحاس الحيس يدعى جندب ... الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط ... وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان يصيبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وكل الجميل ... المذاب ... وقد كنت قدما ... متمولا ... متعففا ... فالان صرت وقد حدت ... متعففا ... اي كنت ... فصرت الان ... اي تقيا في الضرع من ... وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ... حرف بمعنى ان ... استعماله فيما ليس بقطعي ... الجواب ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان ... حفظ ... حتى ان اصابة المكروه كا ... فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيما من ... المكروه لانه لما وطن نفسه على ذلك فلا يكون اتيان المكروه بطريق المفاجات لانه انما يكون حين وقوع الشيء من غير توقع وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة ... في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل للشرط ... من غير اعتبار ... وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع ... لانه ... تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجك بمنزلة التعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه ... كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع ... معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اينما تكن ... بمنزلة ان الوقت الذي يجيء فيه الخير ... معين ... بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان وجزم الفعل بها لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها بالتعليق بين جملتيها كما بين ... ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال معنى استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني ... فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا او يقال امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال ... عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله وقد ... اي دخولها في امر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها ... وعند نزول الحادثة ... اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال ... من دخولها الامر الكائن فانما هو من حيث انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** بمعنى للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه الا انا ... في ان ... كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا مستعملا للشرط بسقوط ... في بيت شاذ جزم بها المضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه

فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق والفرق انه لما جاز الكلامان وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثم في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك + اى لما جاز اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان شئت اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك انه في الحال تعلق في الحال بشيئها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك + وكيف للسؤال عن الحال فان استقام والا اي السؤال عن الحال وجوابه محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال + والا بطلت + اي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف وحينئذ + فيعتق في انت حر كيف شئت + لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق او انت حر بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه كما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نوياه وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فلا يثبت ما نوته فلانه فوض اليها والبينونة فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا + اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق بمشيتها ... تعلق الكيفية بها فلا يقع ما لم تشأ في المجلس فحاله واصله سواء + اعلم ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا لعرض ثان بل كلاهما في الجسم فلم يكن احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا وللآخر تابعا فرعا وحالا فيقال كذلك نقول ان الطلاق اصل والكيفية ... وليس احدهما بدلا فرعا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن اذا كان لا يوجد احدهما بدون الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بشيئها تعلق الآخر

قوله ... في المجلس ... قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين اذا لم اطلقك فانت طالق ... حيث جعل اذا في الاول بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك تمليك يتقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس فكذا اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك اجيب بان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى ما هو الاصل للانفصال واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة

قوله كيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال تعيت في ذاته مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يجب بحثها في هذا المقام من غير ان يكون من الظروف او كلمات الشروط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها ليست في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا او بائنا ... عليه قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق بأية كيفية شئت والظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعير لاي الموصولة والجامع الابهام والمعنى انت طالق بأية كيفية شئتها من الكيفيات ثم ذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام او استعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله اما العتق فلا كيفية له فيه ان يقال انه يكون معلقا او منجزا على مال او بدونه او مدبرا او غيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات ذكر قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله وتطلق في انت طالق كيف شئت لانه يقع واحدة قبل المشية فاذا كانت غير مدخول بها بانت فلا مشية لها بعد وان كانت مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على

فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولا ستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو

انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي

شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين موجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانه

فسرها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق ثم اعلم ان علماءنا رحمهم الله تعالى لما قالوا بوقوع الطلاق البائن

بقوله انت بائن ومثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق

في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشائخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع

بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسرت بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة والاحتياج الى النية

الى هذا التكلف ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

والمعلق ... [illegible] قوله فصل في الصريح

والكناية فهما بين ... [illegible] الشرعي ... انت طالق او انت حرة

الطلاق او العتاق ... [illegible] والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد

[illegible] قوله ولا ستتارها اي خفاء المراد بالكناية ... في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب الحد ... الزنا مثل زنيت او انت

زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه ... بالتعريض ... لم تذكر كما يقول المحتاج

... جئتك لاسلم عليك ... والكلام ... فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع

من الكناية ... كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا كنايات

الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل

ظاهرة على كل فرد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويتعلق فيه مثلا البائن معلوم المراد لان محل البينونة هي الوصلة وهي

متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام

المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى

[illegible]

١٧٥

فالأول أي قوله اعتدي فإنه يحتمل ما يعد من الأقراء فإذا نواه اقتضى الطلاق إن كان بعد الدخول وإن كان قبله يثبت بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه أنه ذكر أن المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان السبب مقصوداً منه وههنا السبب ليس كذلك

أن فيه ضرب تكلف إذ للقائل أن يقول إن أريد أن معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وإن أريد أن مراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية إلا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا إرادة اللازم ثم الانتقال منه إلى الملزوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف إنهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا إلى هذا التكلف وتقريره أن الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الأول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه إلى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم إلى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على أن المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز إرادة المعنى الحقيقي فلا ينافي في ذلك الانتقال من اللازم من حيث إنه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه إلى الملزوم بالتعيين منصابه حتى يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا ولا لازم له لأن قد يكون من غير وصلة النكاح لأنا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو أنه لو سلم إرادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصوداً ولا يرجع إليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى أن قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له وكثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على أن هذه الألفاظ ليست بكنايات إذ ليس فيها انتقال من لازم إلى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها إلا إلى شيء آخر فإن المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار **قوله** إلا في اعتدي أي تطلق بصفة البينونة في الكنايات إلا في اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة فإن الواقع بها رجعي وظاهر كلامه أن هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على أنه أريد بها معانيها لتنتقل منها إلى الطلاق الملزوم إلا أنها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم أن قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم والنعم أو نعم الله تعالى عليك أو ما يعد من الأقراء فالمراد مستتر فإذا نوى ما يعد من الأقراء يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الأقراء مقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للأمر والضرورة ترتفع بإثبات واحد رجعي فلا يصار إلى الزائد وفي هذا تنبيه على أن الملزوم المنتقل إليه في الكناية قد يكون لازما متقدما عليه هو المعتبر في الاقتضاء وهذا إذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها وأما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقراء لتنتقل منه إلى الطلاق لأن طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي إذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل أنه لما جاز إرادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب بأنه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اتصالها على ما مر في باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وجوابه أن المشروط في إطلاق المسبب على السبب اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبيه كاختصاص الفعل بالإرادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد وشرعا بطريق الأصالة مختص بالطلاق لا يوجد غيره إلا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وتحقيقه أن اعتدي من باب الإضمار أي طلقتك فاعتدي أو اعتدي لأني طلقتك ففي المدخول

لذا استبرى رحما بعين بذا اليبل ای البیان ان ... باستبرائه الرحم لاينبه و ... زوج آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق لكن

دلا لانت واحدة اي ... يحتمل الطلاق فاذا نوى ... واحدة ... البينونة ...

اذا ظهر منه المراد في نظاہر بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له ... سمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل ... التخصيص ... مفسرا

ناوحتى سدا حتمال النسخ ايضا سمي محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا ... ما سيق الكلام له

لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلث وربع ظاهر في الحل نص في العدد وان الحل قد علم من غيره ... ولانه اذا

ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون

وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة ...

بها ثبت الطلاق علانية ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق علانية ولا يجب العدة **قوله** ولذا اي مثل اعتدي استبرى لانه تفسيره وتوضيحه

هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق

اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او

في الجمال او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا

في البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المجاز لكن ...

باعتبار استتار المراد **قوله** التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وتمام

كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال

التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين في تمثيلهم الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم

ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين

المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون

شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اتى بصريح الوضوح دون الضمير اشارة الى ان الظهور

ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هي كونه مسوقا

للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته و

الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اخبار عن حقيقة المراد والتفسير الكشف عن المعنى

الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على

غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح

حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ الحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة

على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم اي مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل ومن تطرق

عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رح في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ و

يعني اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم اعلم ان

وجه زيادة الوضوح في النص هو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا ...

او يلحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل والاقتران بما يمنع التخصيص او نفيه ... قوله

١٧٧

انظیران الاولان لانفسر والمحکم مذکوران فی کتب الاصول وفی التمثیل بہا نظر لان الفرق بین المفسر والمحکم بان المفسر قابل للنسخ والمحکم غیر قابل لہ والمثالان المذکوران وہما قولہ تعالی فسجد الملائکۃ الخ وقولہ ان اللہ بکل شیء علیم فی ذلک سواء لانہم ان ارادوا قبول النسخ وعدمہ بحسب اللفظ فکل منہما مفسر اولیس فی الآیتین ما یمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الکلام او اعم من کل منہما فکل منہما محکم لان الاخبار بسجود الملائکۃ لا یقبل النسخ کما ان الاخبار بعلم اللہ تعالی لا یقبلہ فلا جل ہذا اوردت مثالین فی الحکم الشرعی لیظہر الفرق بین المفسر والمحکم فقولہ تعالی قاتلوا المشرکین کافۃ مفسر لان قولہ کافۃ سد لباب التخصیص لکنہ یحتمل النسخ لکونہ حکما شرعیا وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ محکم لان قولہ الی یوم القیمۃ سد لباب النسخ والکل یوجب والحکم

قولہ واحل اللہ البیع وحرم الربوا مثال للظاہر والنص اشارۃ الی ان الکلام الواحد بعینہ یجوز ان یکون ظاہرا فی معنی ونصا فی معنی آخر فانہ ظاہر فی حل البیع وحرمۃ الربوا الا انہ سوق للتمیز بینہما ورد علی الکفرۃ القائلین انما البیع مثل الربوا ومثال آخر یکون ظاہرا باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وہو قولہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع فانکحوا الطیبات لکم ... العدد ومثنی وثلث ورباع فان لفظ انکحوا ظاہر فی حل النکاح اولیس الامر للوجوب لانہ مسوق لاثبات العدد فیکون نصا فیہ باعتبار قولہ مثنی وثلث ورباع واستدل علی کونہ مسوقا لاثبات العدد بوجہین الاول ان حل النکاح قد علم من غیر ہذہ الآیۃ کقولہ تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم فاحمل علی تعدد فائدۃ اخری جدیدۃ اولی الا انہ یتوقف علی کون ہذہ الآیۃ متاخرۃ عن تلک الثانی ان الامر اذا ورد فی شیء مقید بقید ولم یکن ذلک الشیء واجبا فہو لاثبات ذلک القید کقولہ علیہ السلام بیعوا سواء بسواء یدا بید علی ما قررہ ائمۃ العربیۃ من ان الکلام اذا اشتمل علی قید زائد علی مجرد الاثبات والنفی فذلک القید ہو مناط الافادۃ ومتعلق الاثبات والنفی ومرجع الصدق والکذب وقید الشیء بکونہ غیر واجب احترازا عن مثل قولہ علیہ الصلوۃ والسلام ادوا عن کل حر وعبد الحدیث قولہ النظیران الاولان اورد لکل من المفسر والمحکم مثالین فالمثال الاول للمفسر قولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون والمثال الاول للمحکم ہو قولہ تعالی واللہ بکل شیء علیم وللمصنف فی التمثیل بہا نظر لانہ ان اشترط فی المحکم ان یکون عدم احتمال النسخ باعتبار اللفظ دال علی الدوام والتابید کما فی قولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ فلیس فی قولہ تعالی واللہ بکل شیء علیم ما یدل علیہ فلا یکون محکما وان اشترط ان یکون ذلک بحسب محل الکلام بان یکون المعنی فی نفسہ مما لا یحتمل التبدیل او لم یشترط شیء من الامرین علی التعیین بل ارید عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ یدل علیہ او باعتبار محل الکلام فقولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون ایضا محکم لان اخبار اللہ تعالی لا یحتمل النسخ لتعالیہ عن الکذب ومبنی ہذا الاعتراض علی تباین الاقسام الاربعۃ واشتراط احتمال النسخ فی المفسر وقد یجاب بان المفسر ہو قولہ تعالی الملائکۃ کلہم اجمعون من غیر نظر الی قولہ فسجدوا لا فالاقسام الاربعۃ تحققہ فی ہذہ الآیۃ فان الملائکۃ جمع ظاہر فی العموم وبقولہ تعالی کلہم ازداد وضوحا فصار نصا وبقولہ اجمعون انقطع احتمال التخصیص فصار مفسرا وقولہ فسجد اخبار لا یحتمل النسخ فیکون محکما وفیہ نظر لان نسخ المعنی لا یتصور الا فی کلام دال علی حکم للقطع بانہ لا معنی لنسخ معنی اللفظ المفرد فاذا اعتبر فی المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان یکون کلاما مفیدا للحکم واعترض ایضا بان قولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون لا یصلح مثالا للمفسر لانہ قد استثنی ابلیس فیکون محتملا للتخصیص واجیب بان ہذا استثناء منقطع لان ابلیس من الجن ورد بان الاصل فی الاستثناء الاتصال وعد ابلیس من الملائکۃ علی سبیل التغلیب ہو باب واسع فی العربیۃ ولہذا تناولہ الامر فی قولہ تعالی واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم بل الجواب بان المراد ان الاستثناء لیس تخصیصا فان قیل ان قولہ تعالی قاتلوا المشرکین کافۃ ایضا لا یحتمل النسخ لانقطاع الوحی فلا یکون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فی زمن الوحی واما بعدہ فلا شیء من القرآن یحتمل النسخ ومثلہ یسمی محکما لغیرہ یشمل الظاہر والنص والمفسر والمحکم قولہ والکل ای الظاہر والنص والمفسر والمحکم یوجب الحکم ای الذی یثبتہ قطعا ویقینا وعند البعض حکم الظاہر والنص وجوب العمل واعتقاد حقیۃ المراد لا ثبوت الحکم قطعا ویقینا لان الاحتمال وان کان بعیدا قاطع للیقین ورد بانہ لا عبرۃ باحتمال لم ینشأ عن الدلیل والحق ان کلا منہما قد یفید القطع وہو الاصل وقد یفید الظن وما ہو اذا کان احتمال غیر المراد مما یعضدہ دلیل

الا انه یظهر التفاوت عند التعارض واذا اختفی فان خفی لعارض یسمی خفیا وان خفی لنفسه فان ادرک عقلا فمشکل او لم یدرک عقلا بل نقلا فمجمل او لم یدرک اصلا فمتشابه فالخفی کآیة السرقة خفیت فی النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فنظران کان اختفاء لمزیة یثبت فیه الحکم وان لنقصان لا والمشکل اما لغموض فی المعنی نحو وان کنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشکال فی الفم بانه باطن من وجه حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظاهر من وجه حتی لا یفسد بدخول شیء فی الفم فاعتبرنا الوجهین فالحق بالظاهر فی الطهارة الکبری حتی وجب غسله فی الجنابة وبالباطن فی الصغری فلا یجب غسله فی الحدث الاصغر وهذا اولی من العکس لان قوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا بالتشدید یدل علی التکلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهکم او لاستعارة بدیعة نحو قواریر من فضة فقوله او لاستعارة عطف علی قوله والمشکل بالغموض فی المعنی وانما اشکل هذا لاجل الاستعارة لان القارورة تکون من الزجاج لا من الفضة فالمراد انها صفاء الزجاج وبیاضها بیاض الفضة والمجمل کآیة الربوا فان قوله تعالی وحرم الربوا مجمل لان الربوا فی اللغة هو الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع ولم یعلم ان المراد ای فضل فیکون مجملا ثم لما بین النبی علیه السلام الربوا فی الاشیاء الستة احتیج بعد ذلک الی الطلب والتامل لیعرف علة الربوا والحکم فی غیر الاشیاء الستة والمتشابه کالمقطعات فی اوائل السور والید والوجه ونحوهما

قوله الا انه یظهر التفاوت عند التعارض فیقدم النص علی الظاهر والمفسر علیهما والمحکم علی الکل لان العمل بالاوضح والاقوی اولی واحری وان فیه جمعا بین الدلیلین یحمل الظاهر مثلا علی احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ظاهر فی حل ما فوق الاربع من غیر المحرمات وقوله تعالی مثنی وثلث ورباع نص فی وجوب الاقتصار علی الاربع فیعمل به وقوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لکل صلوة نص فی مدلوله یحتمل التاویل بحمل اللام علی انها للتوقیت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوة مفسر فیعمل به **قوله** واذا اختفی ای المراد من اللفظ فخفاءه اما لنفس اللفظ او لعارض الثانی یسمی خفیا والاول اما ان یدرک المراد بالعقل او لا الاول یسمی مشکلا والثانی اما ان یدرک المراد بالنقل او لا یدرک اصلا الاول یسمی مجملا والثانی متشابها وهذه الاقسام متباینة بالاخلاف والمشکل ماخوذ من اشکل علی کذا اذا دخل فی اشکاله وامثاله بحیث لا یعرف الا بدلیل یتمیز به والمجمل من اجمل الحساب رده الی الجملة واجمل الامر ابهمه فان قیل ینبغی ان یکون الخفی ما خفی المراد منه بنفس اللفظ لانه فی مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ فاذا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو کان الخفی ما یکون خفاءه بنفس اللفظ لم یکن فی اول مراتب الخفاء فلم یکن مقابلا للظاهر **قوله** الا کان الخفاء ای خفاء اللفظ فیما خفی فیه لمزیة لمعنی هو ظاهر فیه المعنی الذی تعلق به الحکم یثبت فی حقه الحکم کالطرار فانه سارق کامل یاخذ بحضور المالک بفطنة فله مزیة علی السارق من البیت فی معنی السرقة وهو الاخذ علی سبیل الخفیة فیقطع وان کان لنقصان فی ذلک لا یثبت کالنباش فانه ناقص فی معنی السرقة لعدم الحافظ بالموتی فلا یقطع **قوله** هذا ای الحاق باطن الفم بالظاهر فی الغسل حتی یجب غسله وبالباطن فی الوضوء حتی لا یجب اولی من العکس لان التطهر هو المذکور فی الجنابة یدل علی التکلف والمبالغة فی التطهیر وذلک فی غسل باطن الفم دون ترکه ولان الطهارة الصغری اکثر وقوعا من الکبری فهی بالتخفیف الیق وترک المبالغة فیها ارفق وانما رخص فی ایصال الماء الیه لورود النص فالحق بالباطن فی الطهارتین دفعا للحرج فان قیل معنی التطهر معلوم لغة وشرعا فلا اشتباه فی حق داخل الفم والانف کآیة السرقة فی الطرار والنباش فیکون من قبیل الخفی لا المشکل قلنا انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل کیف والاختلاف فیه باق بعد وتحقیقه ان معنی التطهر غسل جمیع ظاهر البدن الا ان فیه غموضا لا یعلم قبل الطلب والتامل ان جمیع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه **قوله** او لاستعارة عطف علی قوله لغموض فی المعنی کقوله تعالی واکواب کانت قواریر من فضة ای تکونت من فضة وهی مع بیاض الفضة وحسنها فی صفاء القواریر وشفیفها فاستعار القواریر لما یشبهها فی الصفاء والشفیف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا یکون الا من الزجاج فجاءت استعارة غریبة بدیعة **قوله** والمجمل هو ما خفی المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک لتزاحم المعانی المتساویة الاقدام کالمشترک او لغرابة اللفظ کالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الی ما هو غیر معلوم کالصلوة والزکوة والربوا **قوله** والمتشابه هو ما خفی بنفس اللفظ ولا یرجی دَرکه اصلا کالمقطعات فی اوائل السور مثل الم سمیت بذلک لانها اسماء الحروف یجب ان یقطع فی التکلم کل منها عن الآخر علی هیئته وتسمیتها بحروف المقطعات مجاز لان مسمیاتها حروف او لان الحرف یطلق علی الکلمة **قوله** والید والوجه ونحوهما مثل العین والقدم والسمع والبصر والمجیء والرؤیة بالعین وامثال ذلک مما دل النص علی ثبوته له تعالی مع القطع

179

وبكل انحى الطلب اشكال الطلب عم السائل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم السائل ان يرجع اليهما كما في الرواية المتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف

فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والجرور مقدم كما في الارنب الحجر عمرو هذا عقائد الحنفية عندنا على قراءة الوقف على الا الله

في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فمعنى العلماء قرأ الا الله بوقف على الله وفقالا زماء والبعض قرأ وابلاء فقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين

بالمتشابهات وكونه سبب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات خط الزائغين والاقرار بحقيته العجز عن دركه حظ الراسخين

وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم فالاليق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سوال العصمة عن الزيغ الذي

ذكره الا على الى اتباع المتشابهات ... في المقتدر والضلالة ... على ذلك المذهب يقولون الا الله مبتدأ محذوف وخبر

الاصل في التقدير بان التوقف ... آمنا به فكما ابتلى ... ضرب جعل الا بمعان في السير اي في طلب العلم والادراك بهذا ... والطاقة

طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات

فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان قدمه عن اتباع الطلب

فان اصعب الابتلاء يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين

بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي

نفسه في ربقة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن كل ادراك ادراك

بمثل ما يثبتها ... على الله تعالى للتنزيه عن الجسمية والجهة ... فهذا كله من قبيل المتشابه ... لايدرك كيفيته ... المقطعات ... اسماء السور ... الصفات

... الحقيقة ... من مفردات التشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه ... صفات كمال

في الشاهد ... تعالى موصوف بصفات الكمال ... الحاجة والجهة في نقصانها ... فيكون الكيف ... والجواب ان ما هو

كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق ... من اهل الرؤية ... يكون من حيث النقصان في ... تعالى ... فلا يكون

فيجاب بانه ... الرؤية ... بالنهاية العظمة كما قيل ... الدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون ... الكيفية

فيكون من المتشابه ولا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله**

وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه ... او نقصان وحكم المشكل التامل ... الاستفسار ... المجمل ...

المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ... كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا ... في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام

من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا ... الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك حكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته

حقيقته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحانه بوجهين على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل

الاول انه اليق بالنظم لانه كما ذكر ان من القرآن متشابها جعل للناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعون سترا لهم و

فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين

بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي الصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه وهو من عند الله فيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في القرابة انه ... لكان

الاليق بالنظم ان يقول واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله ... كالوقف على

الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل تقديره المبتدأ

في جميع امور من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ والثاني يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني

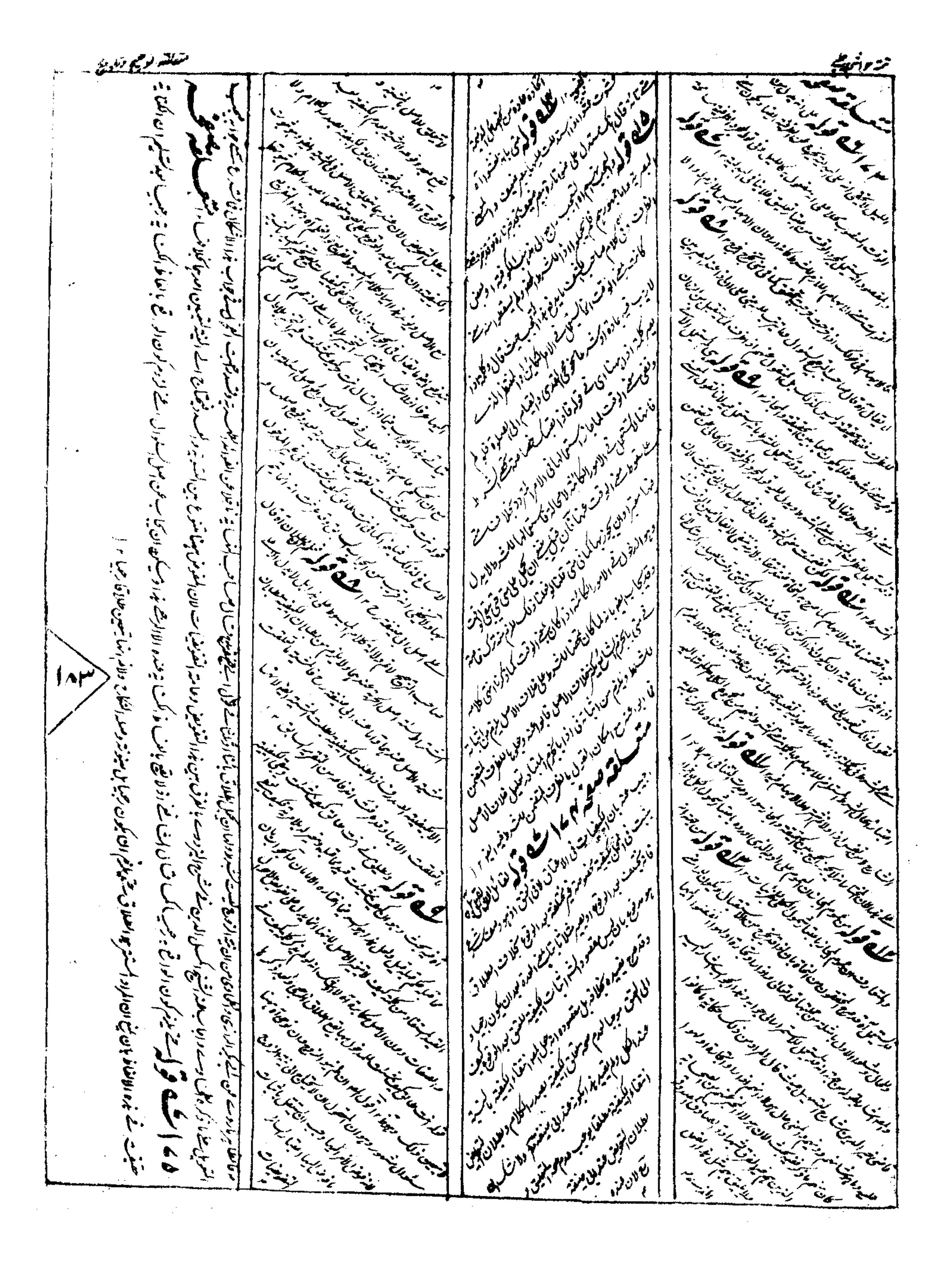
الراسخون لعدم الالتباس **قوله** كما ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون

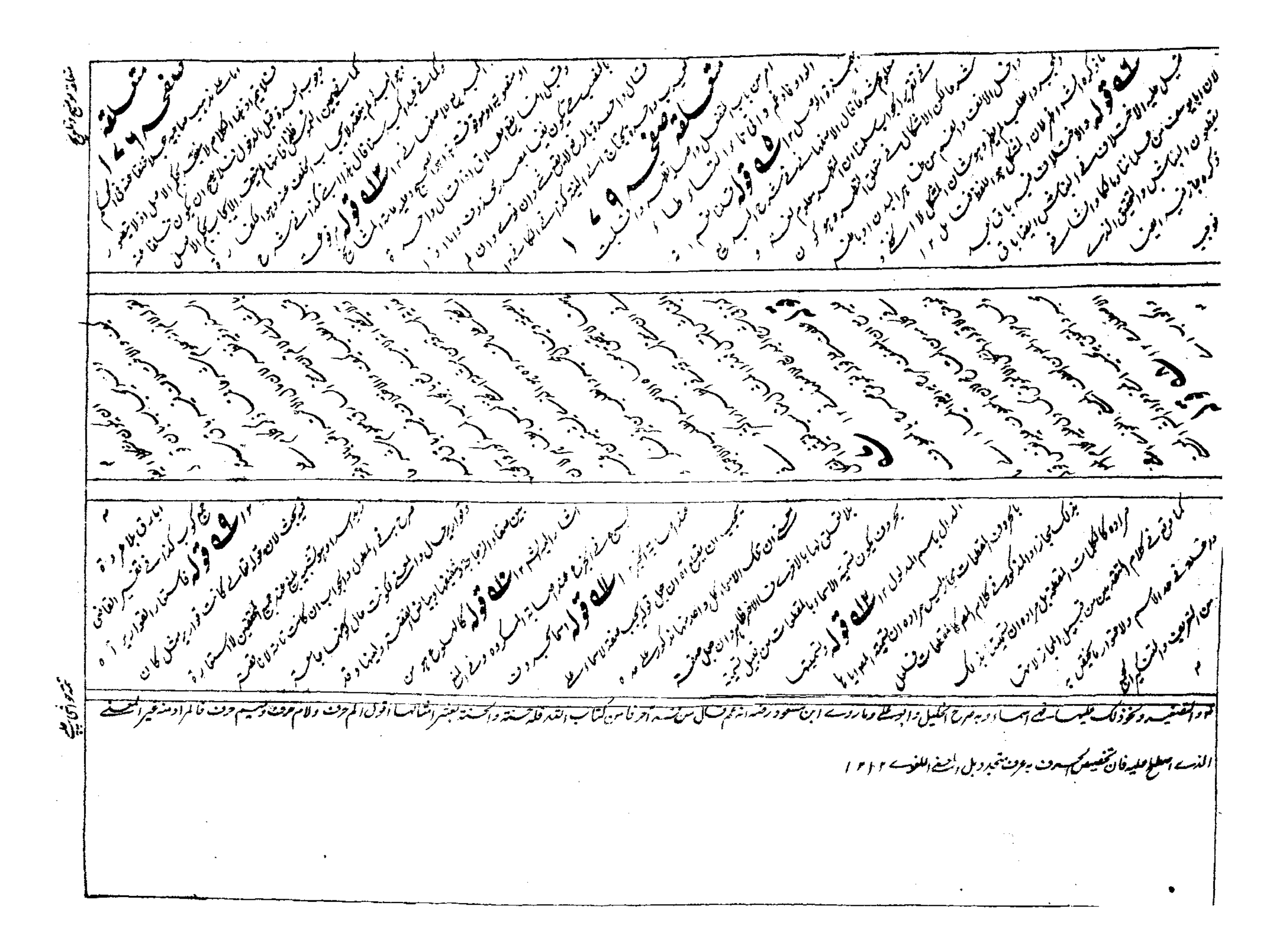
مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل ان يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم والتأخير وقد اورد على الاول في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا التقدير والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتأخير والناسخ

بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد هلا دلالة فاقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى الانفراد بها بذلك دون غيرها مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابهة هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لم ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به انما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل لانه لا يعلم شيئا فلا يتيقن العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الكل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل من اية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضي وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لان الظاهر والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر العروج على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التركيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة في النقيض مع احتمال شيء من ذلك اذ مع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لاعتبار عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات بعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كرفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لا نسلم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته ولا لته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به ح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب لا فائدة لا العلم بمعاني الخطابات ولو احتمل بطلان لكن المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فلو لم يكن مثل هذه الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** قد اورد وان في مثاله اعلى تقدير تقدير يعني مثال الموهم التقديم لا ينافي التقادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شيء واحد فلا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان شبه البراغيث في شدة مكايستها بالعقلاء فاستعمل الواو ضمير الجمع لما قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي توتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل . . . قوله

والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات فهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر اما العدميات فهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل من ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف يبلغ حد التواتر كاللغات المشتهرة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول ان ضرب ماض على وزن فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه والمشهور قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات يفيد القطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد وما هو الا محض السفسطة وانصافا والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا لبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر والمشهور اصلا وعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما القطع لاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ من الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة ـ التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه تقدما على الحكم في حق يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة ـ واعلم ان مشائخنا لما قسموا الدلالة الى هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها بالعبارة فالدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له فانا وقد قالوا ان الحكم الثابت بالعبارة في احدهما هو ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فالمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان للفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب يكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى على المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي الولد لاجله هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوا الاشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له لاشارة الى جزئه المثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه هو لا نفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء فالاخير بالحصر ما ذكر في المتن اذا قالت المراة طلقها فقال ارضاء لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اعني هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له لا اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا اشارة الى الجزء الاخر وهو طلاق غير هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع سيق لبيان لازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه اشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء ٭

قوله والمعارض فيه عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي لانه فرع العقلي لاحتياجه اليه في تحكيم ... تقدم على الاصل ... قول من يعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية يفيد القطع بمدلوله ... الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة ... بواسطة ... **قوله** كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انقطعت ... **قوله** التقسيم الرابع في كيفية دلالة ... عبارة النص واشارة ودلالة واقتضاء ... فما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم ... عبارة او اشارة ... دلالته ... اقتضاء ... من كلام القوم





فهو التنفيس ونحو ذلك عليه ... في اسماء ... صرح الخليل ... وما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها اقول الم حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد منه غير المعنى

الذي اصطلح عليه فان تخصيصه بحرف به عرف متجدد بل المعنى اللغوي ۱۲

وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على لازمه المتاخر بالعلية على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتاخر كالمعلول على العلة فان الدال على العلة دون الثانية فلا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لان النص المثبت للعلة يثبت المعلول تبعا لها واثبات المعلول غير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فيتعين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله على الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى مسمى دلالة النص نحو فلا تقل لهما اف دال على حرمة الضرب فان الضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق هو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او غيره او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قالوا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللغة اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق لتنقيح الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين كذا في التلويح

واخذ من اشاراتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم يبين ما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر اورد مثلا آخر تتميما للتقسيم وتوضيحا له ولزم تكرير بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت جزءه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة كان مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر فيثبت حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة عبارة بالنص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اعم من ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه فدلالة الكلام عليه بثبوته يحتمل التفريع بالاعتبارات اللفظية التي للوضع دخل فيها في الثلث ولا خلاف ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغيرهما من الامثلة فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كاقراء الآيات بالاتفاق واستنباط مدة الرضاع عن التقدير ونحو ذلك لذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك لان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يرد فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين مطلق الفهم اشترط اللزوم البين بالنسبة الى كل **قوله** وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب من ثبوت الاول ثبوت الثاني فحينئذ الملزوم بالنسبة الى اللازم المتاخر كالعلة للمعلول حقيقة يعني ان كل ما ثبت من حيث انه كالشيء وبمعناه ثابت بخلاف العكس لان المعلول ربما يكون له علة غير مساوية لها كما في حق اللازم الاعم اذا كان



للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان الاب لا يتم تملك ما له لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال الاختصاص الوارد اختصاص الملك له بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ما له ممكن فيثبت هذا وللاب انفراده بالاتفاق على
الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد
من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولده يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة
لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق
توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي
رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا

اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس بجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم وآلا اللازم ولم يعتبر غير المطرد فاجعل نفس النظم الدال على الملزوم الا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكن تبعا ومثبت المعلول ليس مثبت للعلة لكونها اصلا بل مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك تبين ان نفس المعلول كاللازم المتأخر ثابت تبعا بنفس المثبت للعلة كالملزوم ولكن ان نفس العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر لعدم الملك لا لمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال وهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فتقييد اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال ملكية اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي فالاستيلاء والقرينة الديار والاموال اليهم وهي تقييد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء الا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له او عدم ذلك حال اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في النسبة الماضية قتيلا مجاز انما باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بعد الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق قتيل والسلب تقبل نعم لعل هذا الديار والاموال اليهم حقيقة بناء على انها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت معلة المعلوم من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من الفقر وهو عدم ملك شيء اصلا فيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم اذ يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا **قوله** فان اراد استيجار الوالدة لاطاقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر معروفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يضيقون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها بالاشارة المفهوم لا يسمى ثابتا بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** الا ان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعله آكلا الا انه الطعام انما كان جزءه مملكا تقربه الى الاكل

والحق جواز التمليك لانه لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاتهم التمليك مقامهما ولا كذلك في الكسوة • اي لا يكون الا صل في الكسوة الاباحة • لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة فلو هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود • اي سلمنا ان الكسوة بالكسرة مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب • وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه هو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التأفيف حرم لاجله هو الاذى وهو موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها • اي على المرأة • دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما • وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب لانه نص في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجب للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فان الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما

لانه لم يتعرض لها فافاد اولا الاباحة انه اذا ذكر المنقول الثاني فهو التمليك والاول اباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا ابيح دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى اذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير المضاف اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة تحصل بنفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته ولا اعانة فيصير الكفارة منافع الثوب لا نفسه فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام والكسوة لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف وكسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت قيل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او منصوب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل ارجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومومنا الى ان المعطوف عليه عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون فيقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين انما القصد منه كون الطعام من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا اخرج عن القانون لهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم ويقوى العطف ايضا لا وجه للاعراض عن ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الاطعام ولا انه غلط اذ لا يصح البدل الصحيح لعدم الاشتمال لجزء انما اشتمال الشيء وحده **قوله** على ان الاباحة جواب يقال ان المذكور كثير التفسير اللغة ان الكسوة بمعنى الالباس اسم للثوب من امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي ابتدي الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية ولكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا الافضل المبادرة بالنية قال الشيخ ابو المعين ان اباجعفر استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول ان الصوم هو الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا به ليصير المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تصح او حكما بان تحصل في الليل فتجعل باقية الى الان **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب وهو مفهوم الموافقة لان اول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا يقابله مفهوم المخالفة **قوله** كالكفارة

بل اولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الرادع فيها كوجوب الحد عنده بما في اللواطة بدلالة النص ورد في

الزنا فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في المحل محرم مشتهى هذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة و

سفح الماء فوقه اي فوق الزنا انما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضيع الماء على وجه لا يخلق

منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه فساد

الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه وريبة النسب اما تضييع الماء فقاصر اي ناقص لان

تضييع الماء في اللواطة تقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجود الزنا

بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رح مع علو طبقته في

اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل فساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها

فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد

على صيغة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها

وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما

لا سيما بالنهار لان النفس تشتهيهما ونزول الحاجة اليهما وفي هذا التحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض

بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع المتعلقة بالادمي اشد من الجناية بالاكل المتعلقة بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية

عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة ابقائها معه ورود المحظور عليها لعدم المضادة فانها تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم بورود النقيض لا تنافيهما

الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين بكون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة

الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان سبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا

لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا الاتلاف للطعام حتى لو اكل طعام عامدا تجب لو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن

البطن والفرج فالوقاع نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها فيهما ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع

غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع حكمة الجوع ثم

تناهي الجوع مثل خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي

في ذلك النص الوارد في الزنا وجود الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار

والنباش وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف

وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح

الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على

الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب الا انفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الالتقاء على الزنا بالاكراه ولو بالقتل

كما لا يجوز الا قدام على القتل به فان قيل الحد واجب بشرب الخمر والزنا بالعجوز العقيم التي لا تلد قلنا مع انه لا يتحقق هلاك البشر

وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه

بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يبغضها بالطبع على ما هو عليه الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا

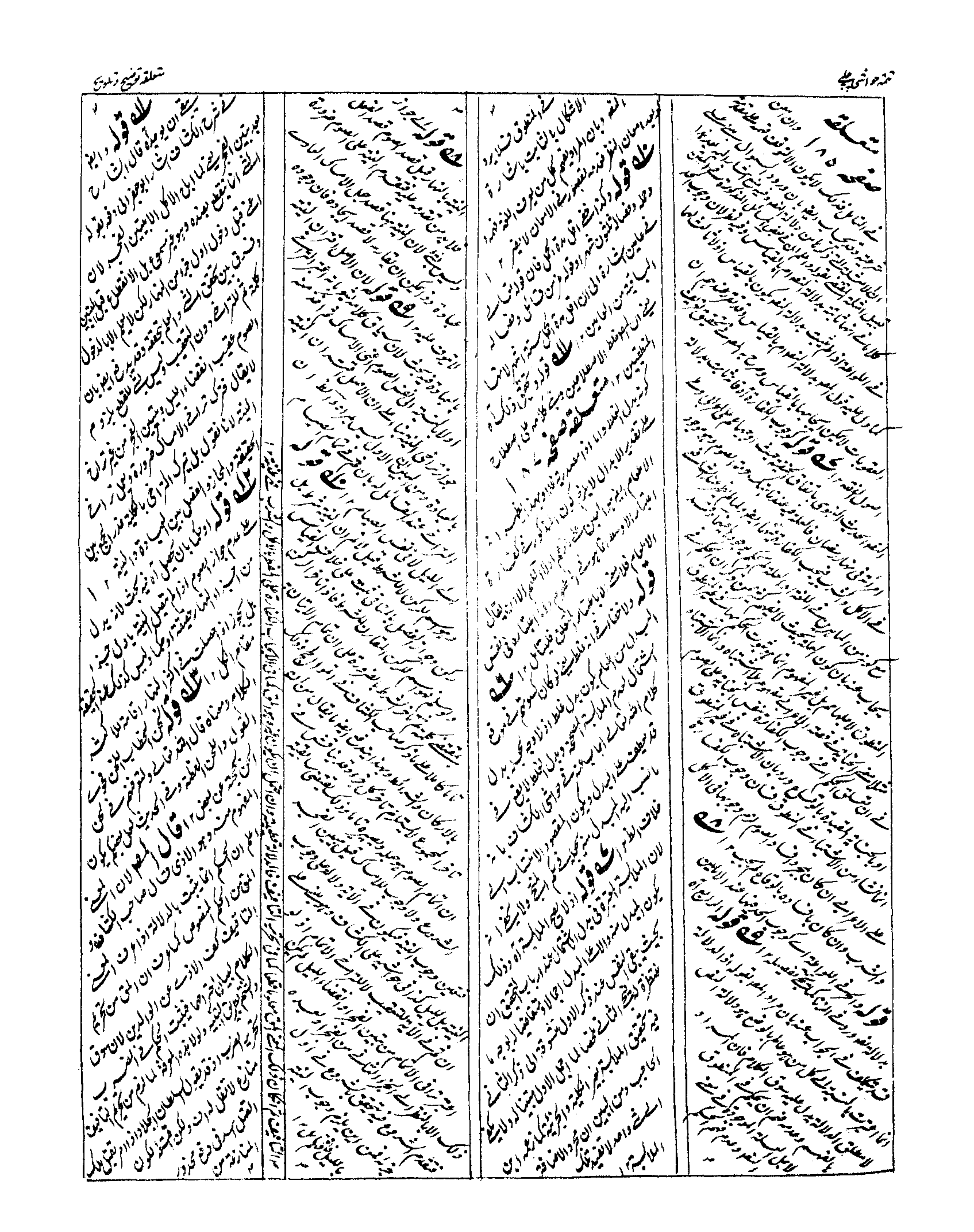
او اسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة والرغبة في اللواطة وان شارك محل الزنا

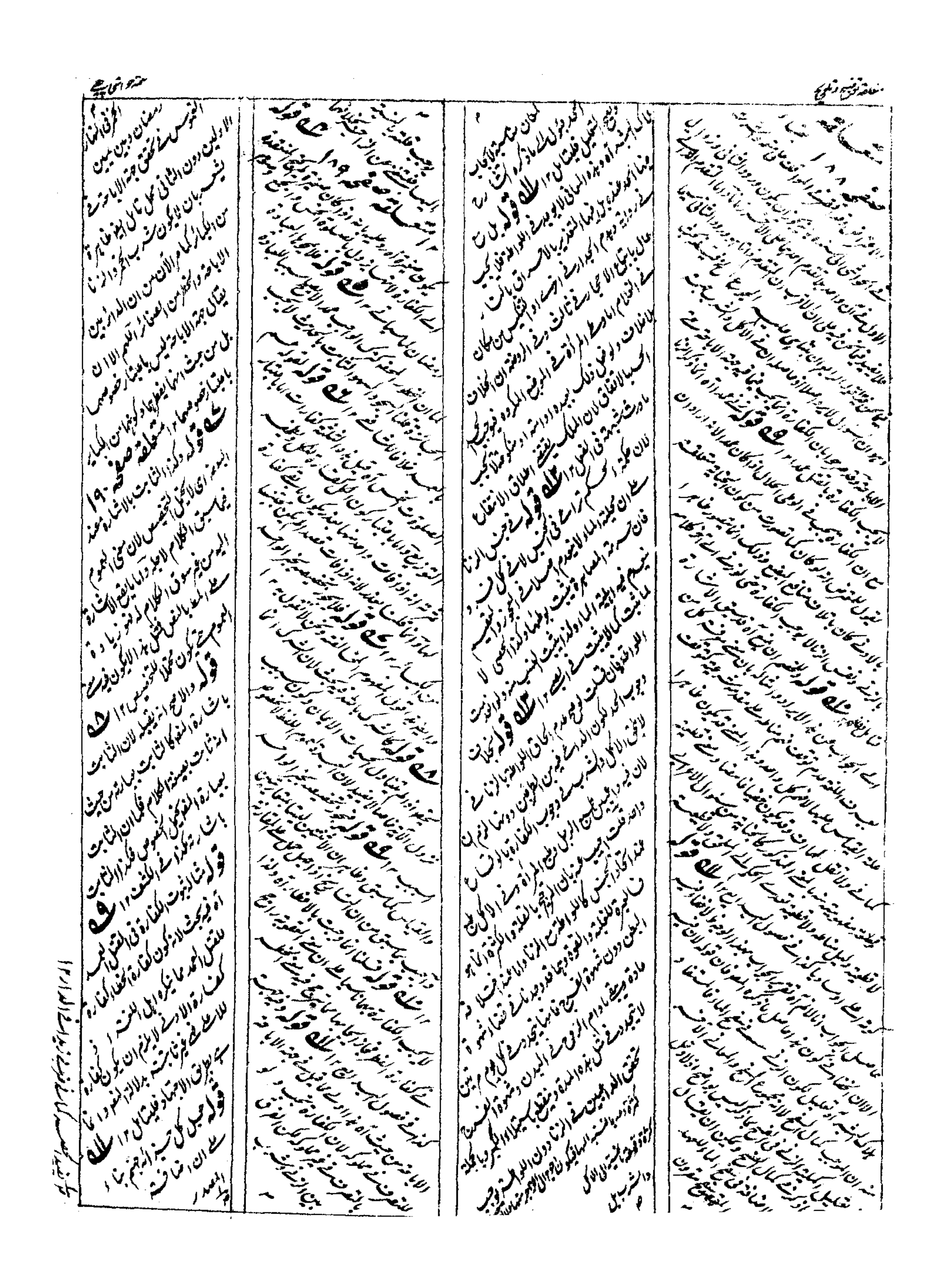
والترجيح بالحرمة غير نافع هذا اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المعتبرة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عطف على ما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يعلم موجبا حال عن الضمير في يفهم فالجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك هو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر الانتهاك حرمت كسي شكستن والضرب ضربان بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رح المعنى جرح يعيض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رح في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعي رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما وجب في القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهي كافرة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب فلهذا تودى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات والمراد بالسيات ههنا الصغيرة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تمحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها لمحتها الحسنات لكنها لا تمحو الكبائر

محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة منها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع اذ ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثل في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اوصاف علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ترجيح الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يوجب الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف ثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص وهو الضرب بما لا يطيقه البدن كما كان في الجارح موجود في الضرب بالمثقل بل اقوى في ذلك لانه زهوق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هذا المعنى مما يعلم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وتوابع الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية وتفنى بخراب البدن فيكون تلك جناية اكمل من جناية وبعد ان لا قصد كالقتل الخطاء او يعض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل وتخصيص ما يقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتقضي العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر فمعنى القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت في اصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها تعقد لتعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب وامادائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن الصغيرة اذا اجتنبت الكبائر ولانه يفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الا ما في قبل الكتاب علم فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد

فان قيل فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه اي القتل بالمثقل حرام محض هذا اشكال على قوله ان تجب يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب لشبهة كون السبب سبب القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا مسلما عمدا قلنا ان الشبهة فائدة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن كافر حربي يظنه حلالا يباح قتله كما لو قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل الكفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه يقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجب الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا من دم مبنيات الرسم الزاجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس يدرك رأيا لا لغة وفي الدلالة

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب الاباحة والشبهة يكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث تجب الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد فيصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فانه بصدد ان يأتم المسلم في العصمة لانه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانت الشبهة فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن **قوله** الثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقديم العبارة على الاشارة لمكان القصد والسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان النقصان وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون وقد ايام الصبي وربما ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصانهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة والعبارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط مثال التعارض ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا كان الآية اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بالعبارة والنص الوارد فيه **قوله** ولو كان الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة واعلم ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا





فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت بها القياس * اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات * واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها * واما المقتضي فنحو اعتق عبدك عني بالف فيقتضي البيع ضرورة صحة العتق * فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحصل السقوط صح في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول كما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي * لا القبض في الهبة

فيكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والافراد وهي داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع اي ان ثبوته بالنص ثابت قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه لا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا والثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك قيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا نزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة لغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وهي احتمال المعنى الذي تعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني ان تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل انما هو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه انه دلالة النص **قوله** واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده لو كان للغير نيابة يتوقف على ملكه له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما للمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وتقييد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية وبهذا قيل المقتضي زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبتت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فتقدم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص لشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب لانه يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان عبدا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول وهو بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير تحقيقا في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه حتى يكون اعتقه نائبا عني ووكيلا لا اصالة للبيع على ما توهمه المص اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا عني بالف **قوله** لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع

١٩٣

ولا عموم للمقتضي اي اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته الافراد لا يجب ان يثبت جميع افراده ولانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها. ثم ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة فلا دلالة للفعل على المصدر بطريق المنطوق لا بالدلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية فيعمه كقوله لا اكل اكلا قرينة التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق فانا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب تخصيص المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل

عن الامر فما اذا قال اعتقه عني بالف وينا روطا من الحنفية ان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يملك بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يملك الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق **قوله** لا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراء فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من العوارض اللفظية والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل ما يتوقف عنده صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المحذوف والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مثل اللفظ لا ينفك عنه ويبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص مع الاتفاق في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا يتخصص اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير الصدر واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فتعم فيقبل التخصيص **قوله** فانه لا يدل على انه لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد معنوي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى

وقد غيرت هذا عبارة المتن بالتقدير والتاخير كذا فتوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك لو نوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من صيغة الثاني ثابت لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلث لان مفاده طلبي فعل الطلاق في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما ياتي فان قيل ثبوت البينونة في بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث قلنا لا نعم ذلك بل البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو الذي يثبته المتكلم بخلاف المقتضى نحو واسال القرية اي اهلها فاثبات الاهل تغيير الكلام نقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل ثابت لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص

حتى لا يمكن في الامكان كل سبيل لا ستقرار الدوام حتى فصل بقوم بها بان يتصل فصل كل منها بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الا اتصال في تواريخ السكنى ... فلا يحنث بمجرد المساكنة في دار واحدة ... ولهذا قيل عنه عند عدم النية ... **قوله** وقد غيرت كان في النسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك **قوله** فيجري فيه العموم والخصوص تفريع على قوله ولذلك فانما اعتبار تقرر الكلام فاخره ليتفرع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه تبعية **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رح نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى ... وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح فيه نية الثلث كما في سائر اسماء الاجناس ... وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء ... فالطلاق الثابت بطريق الانشاء امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء ... فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال ... فينبغي ان يكون منه واقعا ... للتطليق فثبت ... ودلالته على المصدر اقتضاء ... بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر ... لانه للطلب ... بالفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح ... وانت طالق طلاقا ... طلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم جنس يقع على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل علم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الا ينافي ابتناء وعلى عدم عموم المقتضى ... لانه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء مرادا به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى وهذا قال المص رح واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث انه واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص رح انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اي صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة لتقريره ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا لقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث ... فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول ...

195

قوله ولذلك ای لما ذكرنا ان المقتضی لا عموم له اصلا لا تصح نية الثلث فی انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعی لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذی يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضی فی اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد وضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للايقاع ابتداء بل الشرع فی جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتی اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فی الحال كالفاظ الماضی والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فی اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به فی الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

[illegible] لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يثبت اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع ولا امر لم يصح الاعتاق عن الامر وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا [illegible] من قبل الزوج لا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا ان الشرع انما نقلت من معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعا من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمی انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتی لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان تقول للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذی يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعنی احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر واحتمالا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء وله ذا تحاشی المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثانی ان الطلاق الذی يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد فی ذاته بل متعدد بلازمه اعنی التطليق الذی هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينبئ تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فی الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعی ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المراة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفی انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق انما ثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذی هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك فی الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذی هو صفة للزوج ههنا ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا يدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضی سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور فی الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب بانه لما نوی الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور فی الكتاب ولا يخفی بعده على انه يرد على انت طالق بائن وانت وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك ثم تصح نية الثلث لا لان صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثانی ليس ان الطلاق الذی هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح لكن فيه الا بجهة التطليق [illegible] لا نقول التطليق الذی يقبل التعدد انما ثابت فی انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فی انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث فی الطلاق مبنيا على صحته فی التطليق لما صحت ههنا وهو منقوض ولا يندفع الا بما ذكره المصرح قوله لان المقتضی فی اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله

لانه لاعموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص بتائها
قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه
غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل
فلا تصح نية الثلث فيه ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق و
او قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه تصح فيهما نية الثلث وجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان تصح فيه نية الثلث فيقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق
هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع
عليك تطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يحتمل هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك
والطلاق ملفوظا فتصح فيه نية الثلث وان كان صفة المرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد
الحقيقي او الواحد الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم
والتكرار فان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث قوله فان قيل ثبوت
البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقديره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه
الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال وهذا
سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن فيها التزوج والغليظة وهي التي لا يمكن فيها وهي الثلث
او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لابد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي
احدهما لكن لا تصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت
ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين
وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا
اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق متنوع على ما يمكن دفعه وما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن
رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف لوهم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيخلطون
احدهما بالآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف امكان غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في
حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق والاعم من اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ
على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

قوله واذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد قوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني لا تصح نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى
بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز فان لفظ البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للملك الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لمحل الحل بان لا تبقى المرأة
محلا للنكاح في حقه فاذا كان لفظ البينونة مستعملا في كل من المعنيين وضعا علم انه مشترك بينهما لفظا او كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين اي كاين في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وبيان توضيح
للمقدمة بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن فيشكل ما قالوا انه اذا لم ينو شيئا يتعين الادنى اي الخفيفة لانه متيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
واما التزوج بعد الثلث فمن جهة اخرى ثبتت شرعا لا في محل حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكنه معلقا بشرط انقضاء العدة او حلة بالنكاح ولا ازالة حل المحلية لتوقفه الى انضمام الطلقتين السابقتين بعدم ثبوت حكم الشئ بعدم ثبوت الطلقتين
قوله ومما يتصل به اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهره حقيقي ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وحد المقتضى يجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة

فصل ۞ اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرط اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا تظهر اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياس عليه ولا خرج بذا اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق بسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال اعتبارا على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله بسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عندهم السوم فاذا بين شرائطه مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عدا اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يخير الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان بالقياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسان من اللام

[illegible] ذكروا ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون الدلالة عليه بمعناه عبارة او اشارة او دلالة واقتضاء فيه بحث لانه ان اريد بعدم الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا نغير في مثل قوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت قوله تعالى حكاية فارسلون يوسف اي ارسلوه فاتاه فقال يا يوسف هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى قوله فصل ثم الشافعية قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غيرها لكن مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على ربطها في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما ستذكره ان شاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورتي الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس لو توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذي ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب يعني من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران كل من القولين لان الاول يدل ان غير محمد ليس برسول وهو كذب كفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب كفر لوجود الباري تعالى والمصنف خص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة ههنا لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا نحن لا نحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص ومنه اثبات حكم المنصوص عليه فيما لم يتناوله الاسم كالفرع وذلك لان الفرع ان تناوله الاسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فمدلول النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وهذا كما يقال ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها

وہو الاستغراق عن ان الاربیت مرۃ عیانا ومرۃ وہ جواب سؤال وہو ان یقال لما قلتم ان اللام الاستغراق کان معناہ ان جمیع افراد
الغسل فے صورۃ وجود المنی فلا یجب الغسل اتماما لا ختانین بلا ماء اجاب عن ہذا بان الغسل لا یجب بدون الماء لا ان التقاء الختانین
دلیل الانزال والانزال الخفی فیدور الحکم مع دلیل الانزال ای التقاء الختانین کما تدور الرخصۃ مع دلیل المشقۃ وہو السفر ومنہ ای من مفہوم المخالفۃ
ہذہ المسئلۃ وہی ان تخصیص الشی بالوصف یدل علی نفے الحکم عما عداہ عند الشافعی اونقول تخصیص الشی مبتدا ومنہ خبرہ وقولہ یدل خبر مبتدأ
محذوف ای وہو الراجع الی تخصیص الشی وقولہ عما عداہ ای عما عداہ لک الوصف المراد نفی الحکم عن ذات الشی بدون الوصف کقولہ تعالیٰ من فتیاتکم المومنات
خص الحل بالفتیات المومنات فیلزم عندہم عدم حل نکاح الفتیات ای الاماء غیر المومنات لتعرف فان فی قولہ الانسان الطویل لا یطیر متبادر
الفہم الی ما ذکرنا ولہذا استقبحہ العقلاء والاستقباح لیس لاجل نفیہ عدم الطیران الی الانسان الطویل لانہ لو قال الانسان الطویل وغیر الطویل
لا یطیر لا یستقبحہ العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انہ یفہم منہ ان غیر الطویل یطیر ولتکثیر الفائدۃ ولانہ او لم تکن فیہ تلک الفائدۃ لکان ذکرہ
ترجیحا من غیر مرجح لانہ لو لم یدل علی نفی الحکم عما عداہ لکان الحکم فیما عدا الموصوف ثابتا فتخصیص الحکم بالموصوف یکون ترجیحا من غیر مرجح
لان التقدیر عدم المرجحات الاخر کالخروج مخرج العادۃ الی آخرہ ولان مثل ہذا الکلام یدل علی علیتہ ہذا الوصف نحو فی الابل السائمۃ زکوۃ فینتفی
العدم عند عدمہ عندنا لا یدل لان موجبات التخصیص لا تنحصر فیما ذکر اعلم ان القائلین بمفہوم المخالفۃ ذکروا فی شرائطہ ان التخصیص انما یدل علی
نفی الحکم عما عداہ اذا لم یخرج مخرج العادۃ ولم یکن لسوال او حادثۃ او علم المتکلم بان السامع یجہل ہذا الحکم المخصوص فجعلوا موجبات التخصیص
منحصرۃ فی ہذہ الاربعۃ وفی نفی الحکم عما عداہ فاذا لم یوجد ہذہ الاربعۃ علم ان التخصیص لنفی الحکم عما عداہ فاقول ان موجبات التخصیص لا تنحصر فی تلک الخمسۃ
علی ما مر واستدل بعضہم بان النص لم یتناول غیر المنطوق فی ایجاب الحکم مع انہ وضع للایجاب فلان لا یتناول غیرہ لنفی الحکم منہ مع انہ لم یوضع لنفیہ اولی وبان مالا یکون موثرا فی اثبات
شی لا یکون موثرا فی اثبات ضدہ ورد کلاہما بانہ لم لا یجوز ان یتناول النص ثبوت الحکم فی محل المنطوق ونفیہ عن محل آخر المفہوم ویدل علی اثبات شی فی محل واثبات ضدہ فی محل
وذلک المحل بعدم تناول النص بغیر المنطوق عین النزاع بل یتناولہ نفیا لا اثباتا **قولہ** وہو اللام للاستغراق بمعنی ان جمیع افراد غسل الجنابۃ ناشئۃ من وجود المنی بالقرینۃ وبعد
فی غسل الجنابۃ والاجماع علی وجوب الغسل من الحیض والنفاس **قولہ** منہ تخصیص الشی بالوصف ای نقض شوقیۃ تعلیل اشتراکہ وذلک بان یکون الشی عاما یطلق علی
تلک الصفۃ وعلی غیرہ فیقید بالوصف لیقتصر علی الدلالۃ علی ماثبتہ تلک الصفۃ دون القسم الآخر ولہذا قد یعبر عن ذلک تعلیق الحکم باحدی صفتی الذات واستدل علی دلالتہ علے
نفی الحکم عما لا یوجد فیہ ذلک الوصف لوجوہ الاول انہ المتبادر الی الفہم عرفا ولہذا استقبح الانسان الطویل لا یطیر واجاب بان الاستقباح انما ہو لعدم فائدۃ التخصیص فے ہذا المثال
و مثال الجزئی لا یصح القاعدۃ الکلیۃ فیسقط لان مرادہم ان کثیرا من اہل اللغۃ فہموا ذلک علی ما نقل عنہم فے صورۃ جزئیۃ والغرض من المثال التنبیہ علی ان کل صورۃ تخلو عن فائدۃ
اخری فیفہم منہ اہل اللسان ہذا المعنی فلولا انہم عارفون لغۃ لما فہموا الثانی ان الحمل علے اثبات المذکور ونفی غیرہ اکثر فائدۃ من اثبات المذکور وحدہ وتکثیر
الفائدۃ مما یرجح المصیر الیہ لکونہ ملائما لغرض العقلاء فان قیل نعم یتوقف دلالتہ علی النفے عن الغیر علی تکثیر الفائدۃ اذ بہ یثبت تکثیر الفائدۃ انما یحصل بدلالتہ علے النفی
عن الغیر وذلک دور واجیب بان ما یتوقف علیہ الدلالۃ ہو تکثیر الفائدۃ عقلا وہو العلم بانہ او دل لکثرت الفائدۃ لا تکثیر الفائدۃ عیانا وحصولہا فی الواقع والمتوقف علی
الدلالۃ ہو تکثیر الفائدۃ عیانا عقلا ای حصولہا فے الواقع لا یتعقل حصولہا الا بالدلالۃ وجوابہ ظاہر وہو ان الوضع لا یثبت بما فیہ من الفائدۃ بل
بالنقل فلم یذکرہ الثالث انہ لو لم یکن فی التخصیص بالوصف الدلالۃ علے نفی الحکم عن الغیر لکان ذکر الوصف ترجیحا بلا مرجح لان التقدیر عدم الفوائد الاخر واللازم
باطل لا یستقیم تخصیص کلام آحاد البلغاء من غیر فائدۃ مرجحۃ فکلام اللہ تعالیٰ ورسولہ اجدر ولیس ہذا اثباتا للوضع بما فیہ من الفائدۃ بل بالاستقراء عنہم ان کل ما ظن ان
لا فائدۃ فی اللفظ سواہ فیتعین ان یکون مرادا وہذا کذلک فاندرج فی القاعدۃ الکلیۃ الاستقرائیۃ ولا یجری ہذا فی مفہوم اللقب لان المرجح ہناک ثابت وہو انہ لو لم یعبر عنہ
بالاسم لاختل المقصود لا یقال المرجح ہو نیل ثواب الاجتہاد وبان تقاس المسکوت علی المنطوق لانا نقول محل القیاس لیس محل المفہوم المخالف کما مر الرابع ان تعلیق الحکم بالشی المذکور
صفۃ مشعر بعلیۃ الوصف للحکم فیقتضی عدم الحکم عند عدم ذلک الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلۃ **قولہ** عندنا لا یدل لان موجبات التخصیص لا تنحصر فیما ذکر فان قلت ہذا استدلال

نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه مع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم منه ان الجسم الذي لا يوجد فيه تلك الاوصاف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف ۰ وكالمدح او الذم ۰ فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم ۰ موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا ۰ او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره ۰ اي غير التاكيد ۰ ونحو وما من دابة في الارض فلم يوجد ههنا الجزم بان كل الموجبات منتفية الا لنفي الحكم عما عداه ۰ فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليست منصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فوائد واشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا لنفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال لو احد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكل وصف فائدة الف فائدة يعجز عن دركها اوهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في غير المتنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا ولان اقصى درجاته ۰ اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ما ذكرتم لان الحكم يثبت بعلل شتى ۰ جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ۰ ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف ۰ لكن بناء على عدم العلة ۰

على اثبات مذهبه لبطلان ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهبه ثم دعوى ثبوت ذلك لا يمنع ذلك ونفيه كفى في المط وما ذكره الخصم من الادلة ان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن البعض لظهوره على ان ما ذكره المرجح يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح الخصم ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس بالتخصيص بالانفي **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ... الجنسين ... الى الجنس جاء بمعنى الجنس والواحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد ... الاسم ... لان من لك بعام قطعا بدون الوصف ... متواترة قطعية في العموم واستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك الشرط منتف اما في الاقسام انتفاء المشروط واما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون بكل واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء جميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما او لا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر اذ ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح والذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما فيه وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص نقض الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه اذ نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل ظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيره **قوله** ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى لانه التخصيص ... الاستقصاء ... يحصل الظن وهو كاف ... ولهذا قال الجواب ... انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او الآحاد

قوله

فیکون عدم الحکم عدما اصلیا لا حکما شرعیا ولا انه علة لعدمه ای لا بناء علی ان عدم الوصف علة لعدم الحکم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا
کان الحکم المذکور حکما عدمیا لا یثبت الحکم الثبوتی فیما عدا الوصف عندنا کقوله صلی الله علیه وآله وسلم لیس فی العلوفة زکوة فانه لا یلزم ان الابل
اذا لم یکن علوفة کان فیها زکوة عندنا لان الحکم الثبوتی لا یمکن ان یثبت بناء علی العدم الاصلی وعنده یثبت فیما عدا الوصف الحکم الثبوتی وایضا
من ثمرات الخلاف صحة التعدیة وعدمها کما فی قوله تعالی فتحریر رقبة مؤمنة بل لصح تعدیته عدم جواز الکافرة فی کفارة القتل الی کفارة الیمین فقدم
فی فصل المطلق والمقید ونظیره قوله تعالی من فتیاتکم المؤمنات هذا لا یوجب تحریم نکاح الامة الکتابیة عندنا خلافا له مع انه یحتمل الخروج مخرج
العادة فان العادة ان لا ینکح المؤمن الا مؤمنة لکثرة اور ومسائیین یتوهم فیهما انا قائلون بان التخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداه
وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا یلزم علینا امة ولدت ثلثة فی بطون مختلفة فقال المولی الاکبر منی فانه نفی الاخیرین لان هذا لیس
لتخصیصه هذا دلیل علی قوله لا یلزم والمعنی ان کونه نفیا للاخیرین لیس لاجل ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداه بل لان السکوت فی موضع
الحاجة بیان فانه یحتاج الی البیان ای الی الدعوة لو کان الولد منه فلما سکت عن الدعوة یکون بیانا بانه لیس منه وایضا انما انتفی نسب الاخیرین
لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا انه نفی نسبهما وانما قال فی بطون مختلفة حتی لو ولدت فی بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجمیع لانه لا
لا حاجة الی البیان فانهما صارت بالاول ام ولد فیثبت نسب الاخیرین بلا دعوة لانهما ولدان کذلک ان لو کانت دعوة الاکبر قبل ولادة الاخیرین
اما ههنا فلا فان دعوة الاکبر متقدمة متأخرة عن ولادة الاخیرین فلا یکون الاخیران ولدی ام الولد بل هما ولدا امة فیحتاج لثبوت نسبهما
الی الدعوة ولا یلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فی ارض کذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا منه ای عدم قبول الشهادة عندهما بناء علی ان
التخصیص دال علی ما قلنا ای علی نفی الحکم عما عداه فیفهم من هذا الکلام ان الشهود یعلمون له وارثا فی غیر تلک الارض فبناء علی هذا المعنی لا تقبل شهادتهم
لان الشاهد دلیل علی قوله ولا یلزم لما ذکرنا لا حاجة الیه جاز شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفی الشبهة فیما نحن فیه ای فی التخصیص
بالوصف ای لا ننفی کونه شبهة فی نفی الحکم عما عداه والشبهة کافیة فی عدم قبول الشهادة ولا حاجة الی الدلالة وقال ابو حنیفة رحمه الله
ای السکوت عن غیر الارض المذکورة سکوت فی غیر موضع الحاجة لان ذکر المکان غیر واجب وههنا ای ذکر المکان المذکور یحتمل الاحتراز
عن المجازفة فانهم ربما کانوا متفحصین عن حال تلک الارض فارادوا نفی علمهم بالوارث فی ارض کذا نفی وجوده فیها لانه لو کان موجودا فیها لکانوا
عالمین به اما سائر الاراضی فلا معرفة لهم بها فلذا خصوا عدم الوارث بالارض المذکورة دون سائر الاراضی احترازا عن المجازفة ومنه التعلیق
بالشرط یوجب العدم عند عدمه عند الشافعی رحمه الله عملا بشرطیته فان الشرط ما ینتفی الحکم بانتفائه وعندنا العدم لا یثبت به ای بالتعلیق بل یبقی الحکم
علی العدم الاصلی حتی لا یکون هذا العدم حکما شرعیا بل عدما اصلیا ویتفرع علیه ما ذکرنا فی التخصیص بالوصف ماذکرنا من ثمرة الخلاف فتمسه ههنا ایضا

وهو غیر مفید لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انه یحتمل الخروج مخرج العادة ان لا ینکح المؤمن الا المؤمنة لیس علی ما ینبغی لان معنی الخروج مخرج العادة ان یکون ذکر الوصف بناء علی
ان العادة جاریة باتصاف المذکور بذلک الوصف وان الغالب هو الاتصاف ککون الربائب فی حجورکم ولو کانت الفتیات ای الاماء مؤمنات فی الغالب العادة جاریة
بذلک لصح ما ذکره **قوله** فی بطون مختلفة بان یکون بین الولدین ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا یعنی ان الفراش انما یثبت لها من وقت الدعوة فکان انفصال الولدین
الاخیرین قبل ظهور الفراش فیها فیکونان ولدی الامة **قوله** فی ارض کذا یحتمل ان یکون صفة وارثا وان یکون ظرفا لنعلم متعلقا بلا نعلم فیکون مناسبا للتخصیص بالصفة من جهة
انه تقیید وبذلک اورده فی بحث التخصیص بالصفة قوله تعالی ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق **قوله** عملا بشرطیته فان شرط الشیء ما یتوقف علیه تحققه ولا یکون داخلا فی ذلک الشیء ولا
فیه فیما بعد وهو ینتفی بانتفاء وهذا دلیل یفید به الشرط والاجماع ما ذکر فی الصفة من القبول والمزیف جار ههنا وبالجملة فدلائل مفهوم الشرط اقوی حتی ذهب الیه بعض من لم یذهب الی مفهوم
قوله لعین ما ذکرنا ای بناء علی عدم علة الحکم الابناء علی ان عدم الشرط علة لعدم الحکم **قوله** وما ذکرنا من ثمرة الخلاف یعنی لو قال ان کانت الابل معلوفة
فلا تؤدوا زکوتها لا یجب بذلک الزکوة فی السائمة خلافا له وایضا الحکم المعدوم عند عدم الشرط لا یجوز تعدیته بالقیاس لانه لیس بحکم شرعی وعنده یجوز

بان الشرط قد يقال للامر الخارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد وجب الحكم على تقدير واحد وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط اي على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو فائدة المعينان لما ذكر ان للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل على شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم منتف بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم فلا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي رح وان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الانفصال ظاهر لاخفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وفيما يثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت مح قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ثبوت شيء لشيء على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فمال الشافعي رح الى الاول وعمل

منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وهذا تفريع على ان التعليق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية + فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث

لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني + ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لا يصح الاداء وان قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء + + + +

التعليق بمنزلة المبتدا والخبر قال الشافعي رحمه الله والاول وجعل التعليق ايجابا بالحكم على تقدير وجود الشرط و عدما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ ... ومال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط وساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه ... دليل الثبوت الاحكام شرعيا ... ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له ... قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وان الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار جعل كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء دخل في صورة التعليق واداة الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط فتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ... ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت في نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا ونفس الوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متصلا زمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز فهذا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد محرم والفعل محرم عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا او كدوا بلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح ...

٢٠٣

وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا تعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط * فتختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر كيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب والفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية *

في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا لمعنى في العين اضيفت اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان الحرمة لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك دليلان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه كما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وقد اورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا من انعقاد المضاف سببا فانه [illegible] انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وقد اورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الحصول لوجود الشرط والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك ويشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما منعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى لخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة للايجاب لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** والفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى به الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلاف البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ ينتفع الانسان به ويندفع الخسران

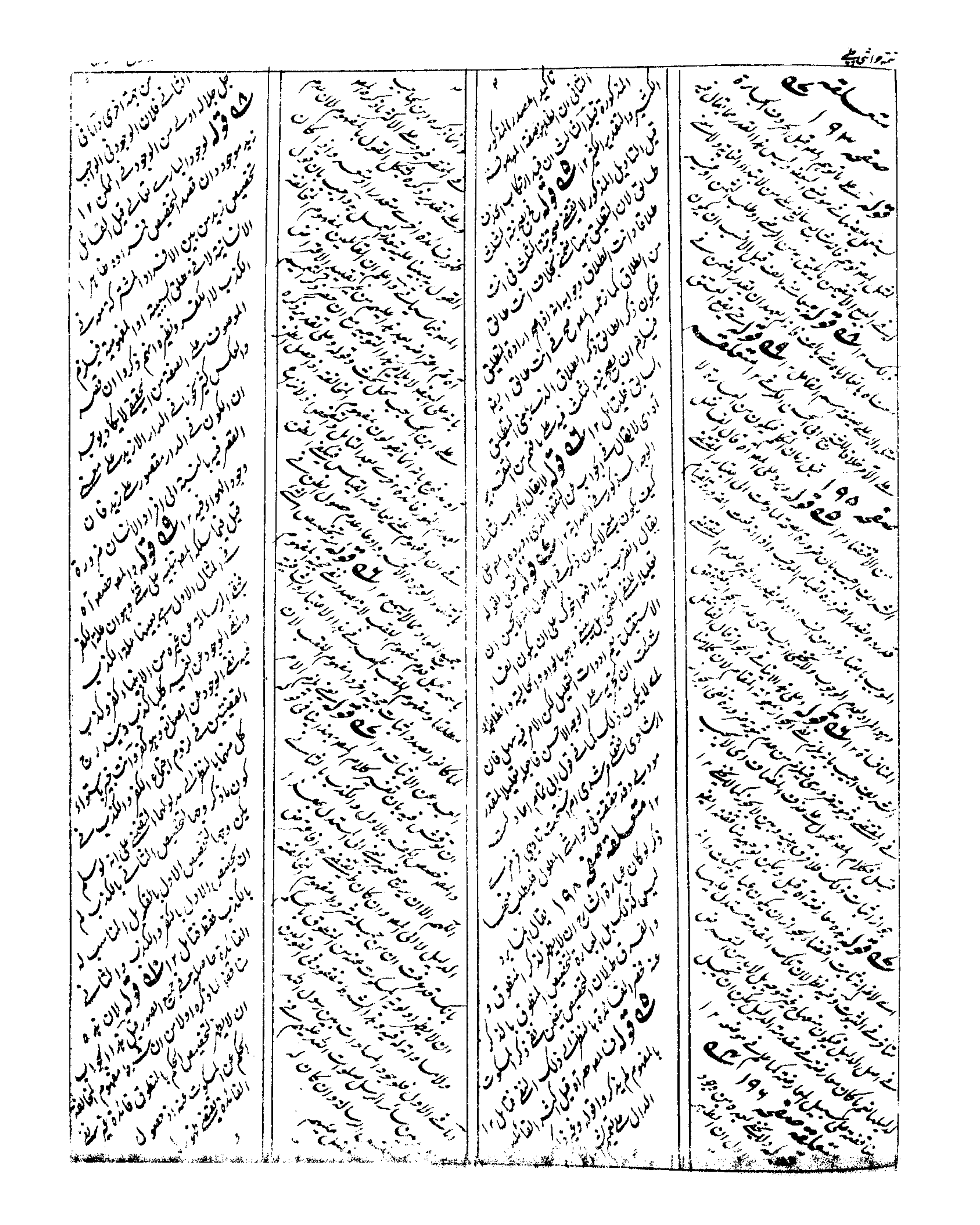
وتبيين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل شرط الخيار فان هذين داخلان على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان الشرط داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا تخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المقيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اي من الانشاء ولانه ادل على الوجود ✤ اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبرية ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

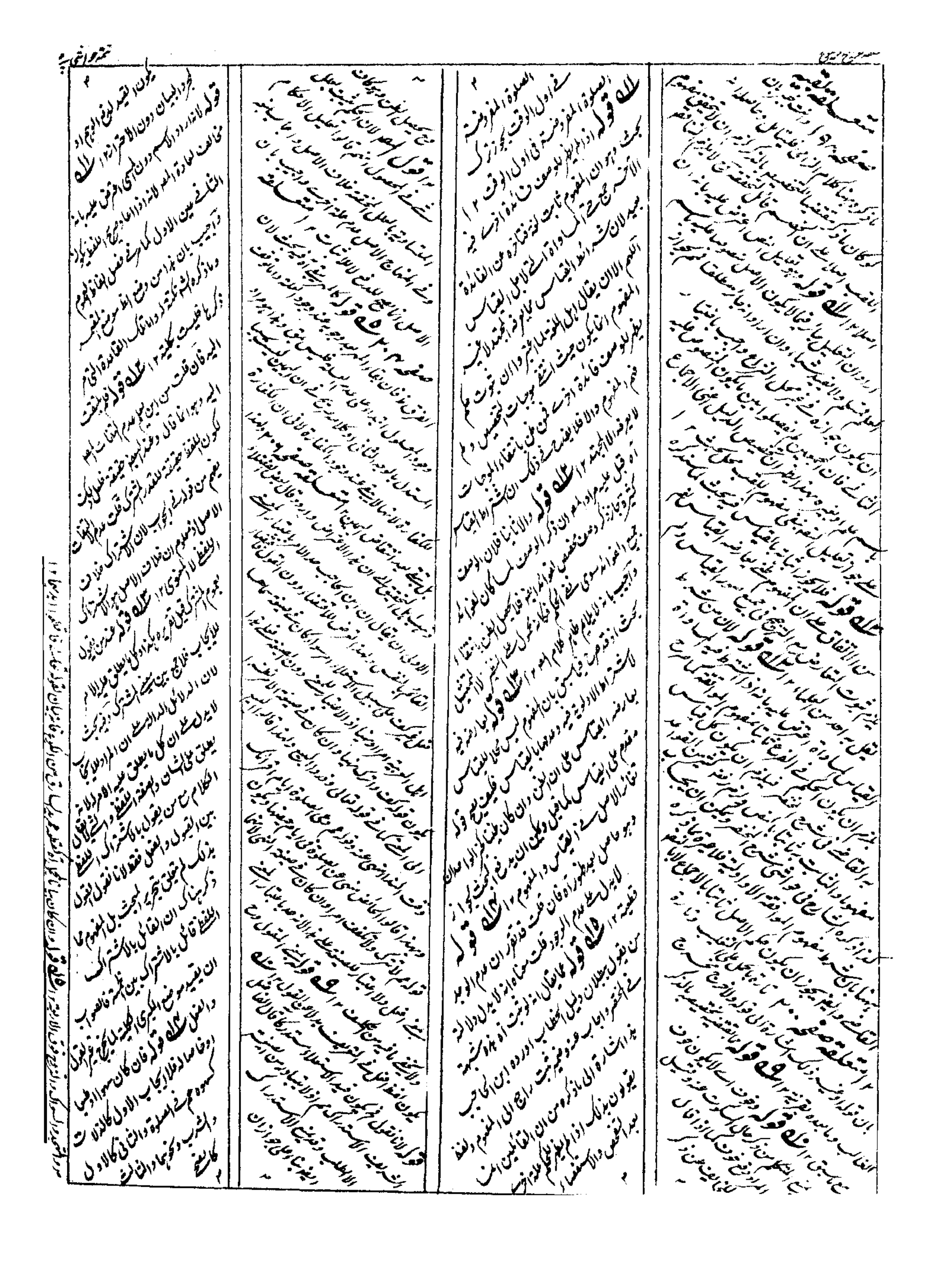
قوله وتبيين الفرق لما جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم فيحمل التعليق على التمام بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض والقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في الابحاث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المقيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المقيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمقيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المقيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المقيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فلا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان

٢٠٥

واما الانشاء فالمختبر في تسميته هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في
هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب
فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي
بالفعل تمت نظرا الى ظاهره وتاخيره فان قلت ففي نقل الواو الدالة يتضمن الخبر الذي هو مجاز عن الامر او هو مجموع المبتدا او الخبر ام خبر المبتدا او وحده قلت
سبيل صاحب الكشف الى الثاني وان المعنى والواو الدالة لا يتضمن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في
شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام
وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي تابعا لبعض الائمة حتى قال ينبغي ان يبتدأ في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال المهم منها لان المختبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء
اي على سبيل العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يعتبر العلو لانه قد يكون فيه قول
الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا لا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون ولما
تقول له افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل
الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي
ونحوه كاكفف اللهم الا ان يراد بغير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل
امر يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل
الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء
كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست
بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل ويرد على عكس التعريف
قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول
ذلك القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اي صار مريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون
المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور
وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة
والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول
والفعل اي في مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل
ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل
امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا
وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة هكذا وهل يجب اتباعه
علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع





فانه ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفى الامر اى يصح نفيه عرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهران الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس حقيقة فى الفعل الذى هو بمعنى الشان وتسميته امرا مجازا والفعل يجب به وقوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر علمنا انه حقيقة فيه اى فى القول لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلائل التى ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير مذكورة تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعل وسياتى واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا على الرسول فالقول مراد جماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج على اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فيصح قولنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف المقصود اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل ويجاب بفعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا على انا ذكر على الايجاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل

منقوص عليه وهو ان فعل النبى عليه الصلوة والسلام للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فقد ارعتم فى الامر تعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رايتمونى اصلى فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق قضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اذ حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بالاصل ثابت بدليل مستقل قوله فلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم تركيب الادلة والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا لمقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطى والثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان ينفى انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل يفعل ويشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح وفى هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء فالاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان اول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما فى قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب على ان الفعل يجب بالامر وثبت فيكون من اثاره وقد يقال تسميته الداعى الى الفعل بالامر فيكون الفعل امرا فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر وتعميته للمشبه اى المقصود بالشان الذى هو مصدر شانت اى قصدت فذكر الامام فى المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الاية هو الفعل لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف صاحبه قوله سلمنا ان كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بخبر الغير بما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول

٢٠٩

وهو موجب التوقف عند ابن شريح حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ٣ التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا ٥ الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ٨ الاكرام نحو ادخلوها بسلام ٩ التعجيز نحو فاتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ١٢ التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لي ١٤ التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي ١٥ الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون ١٦ التكوين كن فيكون

المخصوص للايجاب الايل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه استدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له وما كان من مذهب الخصم عموم المشترك تعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب فلو كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فقط على ما تعرفه واما في هذه الاية فيتوقف على عموم المشترك وهو مم وانما الى وجه ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا ومنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يجب بالدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك فان قيل الترادف على تقدير تسليم الفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصل لانه المطلق على تقدير اللفظين لكن المقصود صحيح وقد يقال ان الموضوع لمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل واليقين المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كالمقاصد المبانية للمال والاقتضاء لا يحصل الا بالصيغة وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ وفا به بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم انما ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مخصصة به بدلالة الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي باتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم اهتمام به اما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع الثالث كونه فعلا موجبا مستفادا من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان الفعل ان كون الفعل موجبا مستفادا من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة يثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غيرهم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال صلى الله عليه وسلم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك قال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم نعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوا في جميع فعاله حيث صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي المسماة اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن شريح من اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا الامتنان على العباد بقرينة كلوا مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال

قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهية كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي

ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل

التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق

حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم المتشخص الاول وخلق مثله

مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال

او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني

لهبا وهو ايضا لم يرجع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم

تلك الليلة حتى كان انجلاء ... يصح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله ...

الباهرة ... الحال والتكوين هو الاتحاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف ... بانه ليس موجب فعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في ساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع بالمعاني لا الظهور فيه لكن انما يدعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل يدعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد ما يصرف عنه ... اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا نفي للقول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد هو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل ومن الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد هو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لان الطلب يوجد الفعل وادناه المتيقن هو الاباحة فقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لان لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لان كمال الطلب الاصل في الاشياء الكمال الا ان النقص ثابت من وجه من جهة حمل الاباحة والندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا هو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة

من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا
اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد
من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد
من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل
فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم
بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بالفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك
فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور رح الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراد بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر

او جاء في النص علامات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة
في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته واما حمله على غيرها
عليها ان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه ومقبل عليه والمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى
وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك
اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق لا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب
لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على عهد فيكون عاما للاطلاق وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب لا نزاع في انه قد يكون لغيره بمعونة القرينة الا ان المتبادر المفهوم من الآية التهديد على مخالفة
الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان لا يكون مخالفة الامر الا حراما [illegible] ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
في سياق النفي في امرهم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا بل يجب عليهم ان يجعلوا اختيارهم تبعا لاختياره وقوع الامر
نكرة في سياق الشرط مثل ان جاءك رجل فاكرمه والاولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله
تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فيتعين الاول و
اما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى
اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل او شيء فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج
الى التقدير بالباء وهو خلاف الاصل وعلى التقدير الثاني لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او
اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا للنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فاذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر يبعدم الاختيار فلم يثبت به ويثبت الوجود لانه مفض الى الوجود وخبر من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امره هو القول المخصوص لا بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امره منصوبا على المصدر او التمييز في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا الا ان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له ونصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب الزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وبيان على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب قوله وعلى المذهبين اي سواء كان قوله فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظ لان معناه نقول له احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك قصدا فقصد بذلك التغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي باثره مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

مسئلة وكذا البعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا يثبت بالقرينة اى الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغى ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

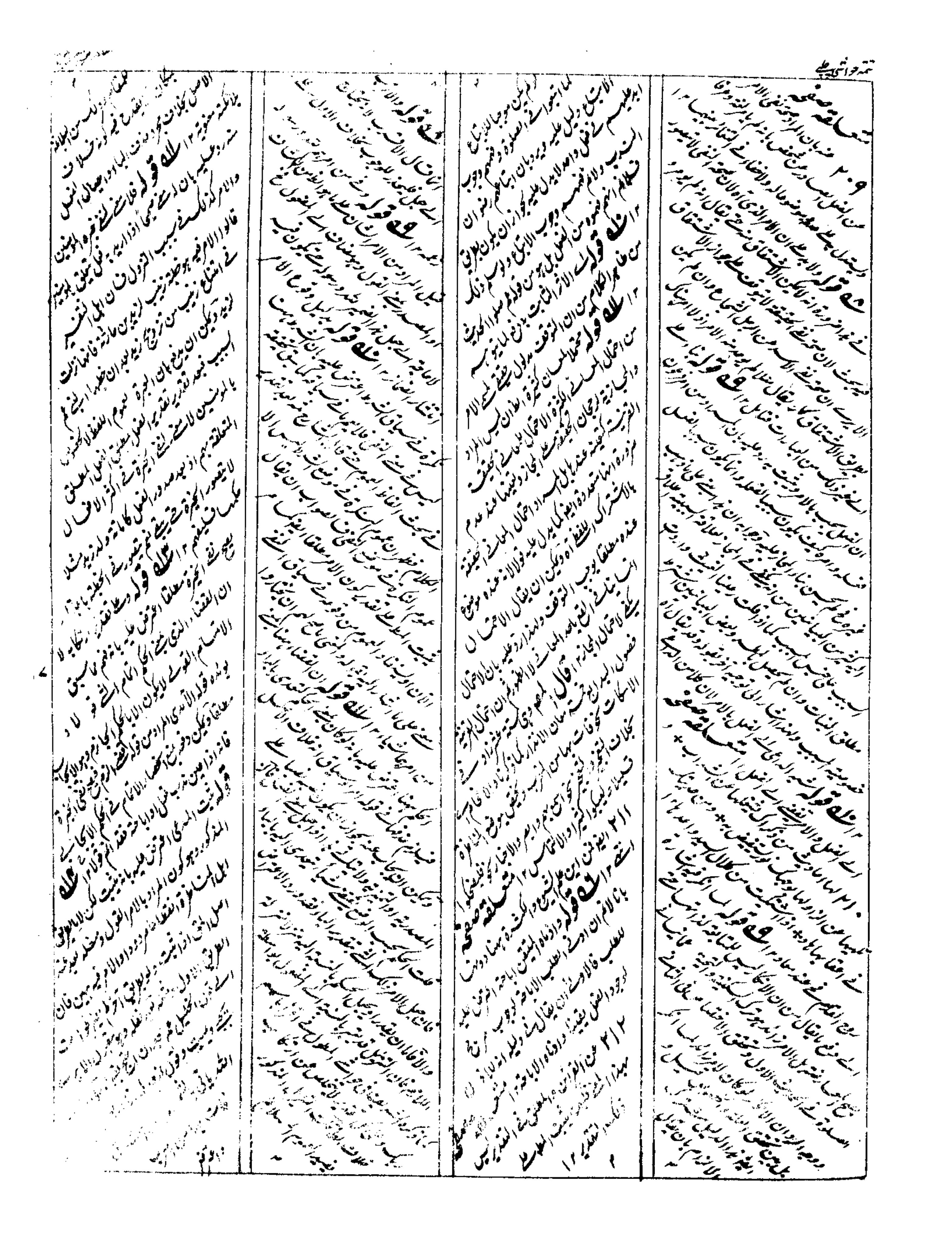
لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا بالعالمية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والانصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب لعدما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب الزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادة جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب الحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم للارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين امره واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة لوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اى تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق ولما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ويدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب ايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي

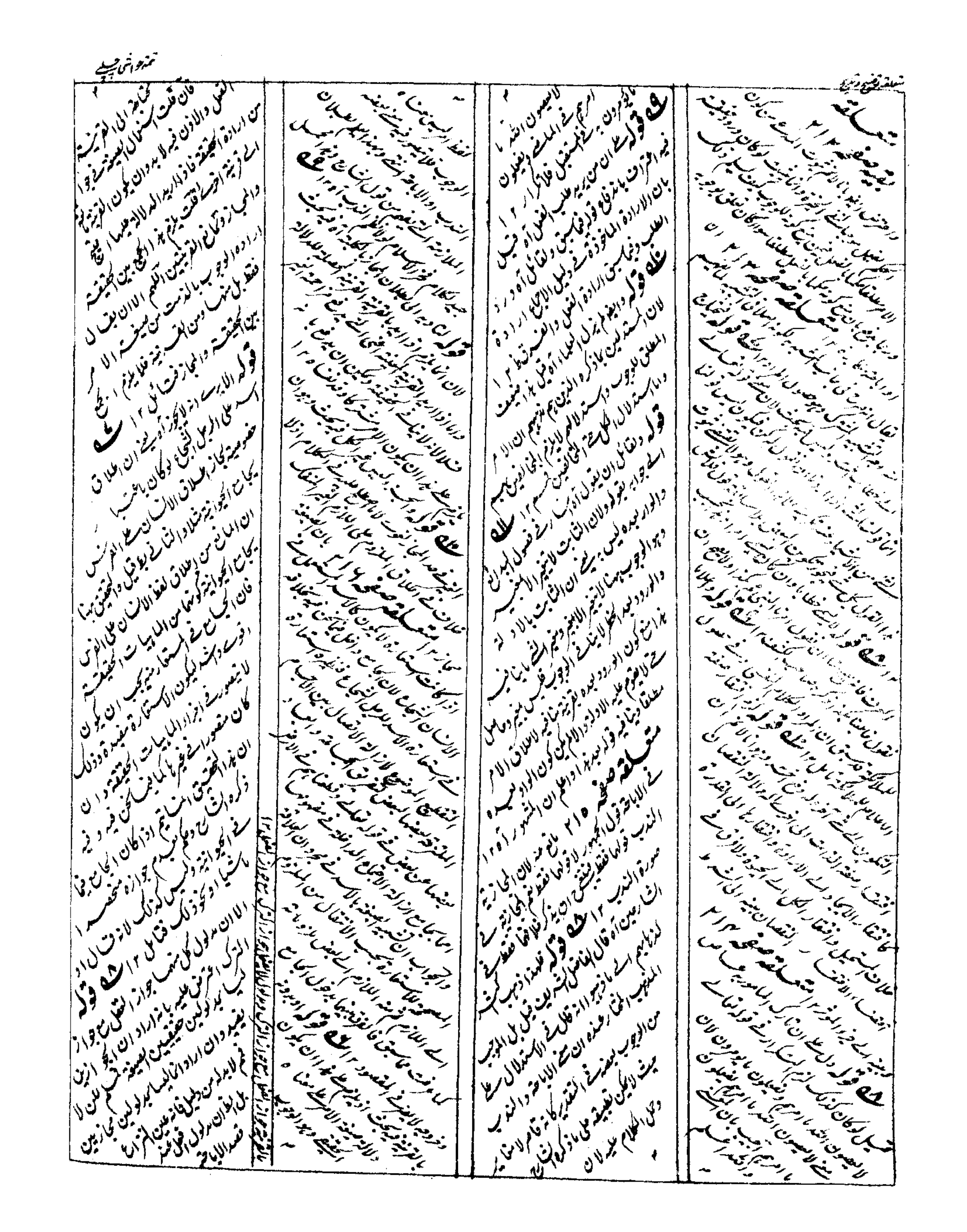
مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل الاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه

اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل

عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وبقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض فالنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام وعند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من حيث هي لان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيها انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة الوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة ۱۲ منه

الا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي
هو جزء بهما لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت والعدم الدليل على حرمة الترك التي هو جزء آخر للوجوب وفيه بحث دقيق ما مستخلطه
ان كل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل
الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه
في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان للفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب
المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما
على الآخر فانه لاينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء للوجوب بمنزلة التحليل بل الثلثة انواع
متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رح الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل
على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا
حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان
مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل
في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزء منهما الذي هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا
ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه ونقل
على المصنف رح من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فهم بمقدميته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك
والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه
والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي
للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما منه والضرورة
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد
وان اراد بحسب المجاز فهم لم يجوز بان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان
لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك وبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على المطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما
جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب
انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ





هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق الاطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح قال امر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له فلم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون في دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الاجزاء ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل الامر المطلق** عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد الاقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد ففهم لان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره لسائر العبادات وعند الشافعي رح يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فتخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم التجدد بالسبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد وانما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او المجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا تصح نية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة الاسم الفرد على العدد وقد ذكروا هذه المسئلة ثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة

واحدا الا ان الانسان مستعمل في الانسان ... لا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان ما سبق من عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فاذا رفع الحرج عن الترك جاز ان يرتفع الجزءان جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي رح يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل مثلا ... وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على ... التضمني لا دلالة المجاز على ملزوم المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في الاطلاق **قوله فصل** عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فتبيلا زمان في مثل صلوا وصوموا امتناع ايقاع الافراد في زمان وليفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا اختلاف في ان الامر المفيد بقرينة العموم والتكرار او للمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع

وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بالشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال في المتن في ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على مذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى

العام ما هذا لعامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر فلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه الضمير في قوله يحتملها ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ح لا معنى لقوله لا بمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك ح لا اشكال فظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص رح في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بالشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رح المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير له بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء وللقائل ان يقول لا نم ان المصدر لا يقع على العدد فان المفرد المقترن لشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون معنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو غلط ...

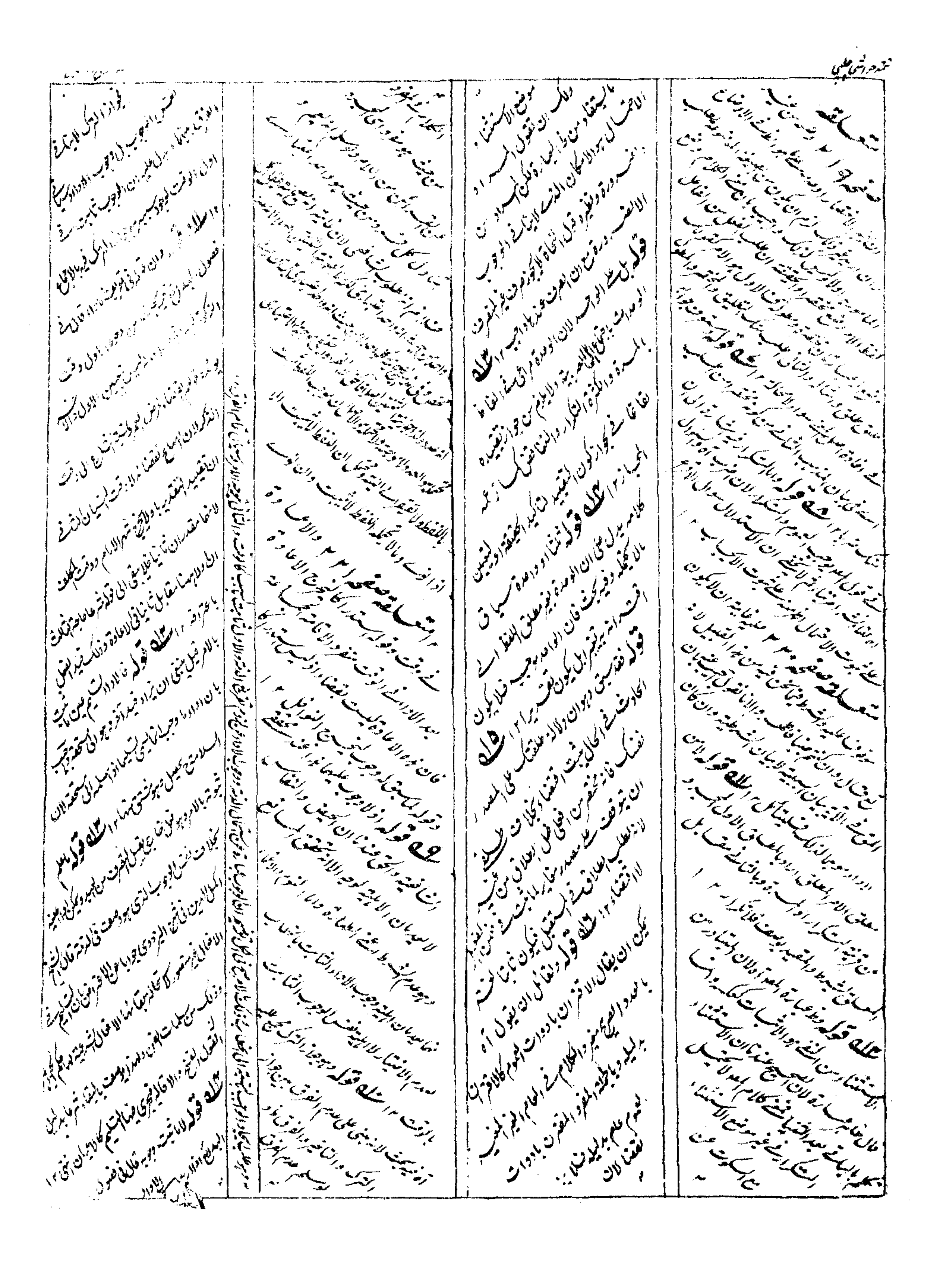
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت بالامر ليشمل النفل

قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق فى الكرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائها على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد لان كل اسم دل على مصدره لم يحتمل مصدر العدد فاللام فى المصدر عوض عن المضاف عليه وضمير لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الاسم فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن كلام المصنف رح فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله فصل** النزاع فى اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وانما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى رح يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق وجوبه مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلواة منفردا يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر لا بقوله فعل احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابى حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان وغير موقت فالاداء تسليم نفس ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب ح لصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلواة فى وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين والمثل فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك ولما اذا شرع فيه فافسد فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من المديون وكذا اذا نوى ان يكون ظهر اليوم

ويطلق كل منهما على الآخر مجازاً والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فات شرفها لا تعرف لمثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما يجب به الاداء والاداء يجب بسبب لا يسقط بخروج الوقت وللقول من بسبب بما لمسرة

قضاء من ظهر امسه او بعده قضاء من ظهره لا يصح مع قوة الاثالثة بخلاف صرف النفل مع ان المتابعة فيه اولى فان قلت قد يدخل في تعريف الاداء الايتان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا تهى او قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب هذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والندب والمباح فيكون الايتان بالنفل وهو ما ثيات وعله والنهي ادا هذا معنى المندوب اداء فيه تسليم عين الواجب والمندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح لانه ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعله مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد هنا لفظ الامر لا صيغة وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وقولك اديت الدين وقويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكر ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشائخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر في مقام القياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئات اثبات المائل بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بغير ترك الامتثال وهو بغير ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر كما ثبت في النيات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يتلاف احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس

۳۳۳



متعلقہ صفحہ ۲۲۱ قولہ [illegible]

لیس الی ما هو من الامة [illegible] باثبات [illegible] الاداء قضاء [illegible] باثبات الاحکام [illegible] [illegible]

متعلقہ صفحہ ۲۲۲ [illegible] الشیخ اداء [illegible] وذلک لان الاختلاف فی لفظ آمر [illegible] احدهما ان یکون للندب [illegible] المتناول للوجوب والندب والاباحة [illegible] الاسلام قول ثالث [illegible] [illegible]

[illegible]

۱۳ قولہ [illegible] لا یسقط وجوبه [illegible] ان سقوط الوجوب بالعدم الامور [illegible] ۱۲

۱۴ قولہ فالوجوب بالقدرة [illegible] اراد بالوجوب الزکوة وبالقدرة المیسرة النصاب ۱۲

۱۵ قولہ فقائم اذا کانت [illegible] الحج [illegible] الله تعالی علیم ولم یکن فی الوقت الذی عین فیه المامور به ما لیس فی غیره لم یتعین له اذ یستحیل ان یکون ذلک من ایات [illegible] امرا اتفاقیا وما روی عنه علیه السلام انه قال من فاته صوم یوم من رمضان لم یقضه صیام الدهر کله [illegible] او لکون تعظیم الله تعالی وهی لغة الهوی المقصود من العبادة لا ینافی کون التعظیم وهی لغة الهوی فیه اکثر بل هو کذلک وهی لغة الهوی والتعظیم فی الایتمار بالامر [illegible] ما هو علیه الذی وردت موقتة من آثار الاوقات فی العبادات التی بینت لها فیها [illegible] الرسالة المسماة بالکیمیا [illegible] العبادات والحق فی الجواب [illegible] الیمین ان الواجب لا یسقط الا باحد الامور الثلثة وههنا لم یفت الا الوقت وما لا یدرک کله لا یترک کله ویمکن ان یقال مراده ان الوصف الاصلی هو التعظیم وان کان هی فضیلة الوقت المعلوم بالامر ایضا [illegible] اولیا فتفویت الاول [illegible] الاصل بالتبع فیه هذا الایراد وارد [illegible] ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲

فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا فقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها استدل لنا بالآية والحديث على بان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في واذا ثبت في الصوم
والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكر من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب
السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضا
انما وجب بالنص وهو فعدة الآية فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الادا فقال في جوابه وما ذكرنا
من النص الى آخره والضمير راجع الى قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى
هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر
كذلك لان للقصر بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب
فان قيل الثابت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يتيسر للعبد ما يماثل شرف الوقت واما الضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بلا عذر
ومن وقته تم الظاهر من كلام القوم ان يراد بالآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص رحمه الله صرح بالجليل
المفهوم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام آخر والصلوة
في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها
فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص للايجاب القضاء بل لاعلام بقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان
اخراج الواجب عن الوقت لعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون
الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة
وايضا لو اقتضاه لكان اداء لا قضاء لان القول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير فكانا سواء فلا ينبغي ان يتأخر لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في
يوم الخميس فلما فات الايقاع في يوم الخميس الذي هو كمال المأمور به بقي الوجوب مع النقص فيخرج لا بلزوم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه ادا فيه ولا كون صوم
اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله تعالى ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا
بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضي في رمضان آخر لكفاية الصوم فيه فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون
الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بالصوم مقصود مخصوص به
بمنزلة ما لو نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم ولا
يكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص
الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه
بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف

٢٢٥

ای اذا نذر الاعتکاف فی رمضان ولم یعتکف الی رمضان آخر ینبغی ان یجوز قضاء الاعتکاف المنذور فی رمضان آخر
لان القضاء انما یجب بما اوجب للاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتکاف فی رمضان لم یوجب صوما مخصوصا بالاعتکاف
فیجوز القضاء فی رمضان آخر قلنا القضاء ہہنا یجب بما اوجب للاداء ای النذر وہو یقتضی صوما مخصوصا بالاعتکاف لکنہ
ای الصوم المخصوص بالاعتکاف سقط فی رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات ہذا ای عارض شرف الوقت
بحیث لا یمکن درکہ الا بوقت مدید یستوی فیہ الحیوۃ والموت وہو من شوال الی رمضان آخر عاد الی الاصل موجبا للصوم
مقصودا ای الصوم مخصوص بالاعتکاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبہ مع شرف الوقت اذ
سقوطہ یوجب صوما مقصودا وفضیلۃ الصوم المقصود احوط من فضیلۃ شرف الوقت ہذا ہو مراد فخر الاسلام بقولہ وکان ہذا
احوط الوجہین والاشارۃ ترجع الی السقوط فی قولہ فسقط ما ثبت لشرف الوقت من الزیادۃ فالحاصل ان وجوب القضاء
مع سقوط زیادۃ تثبت لشرف الوقت احوط من الوجہ الآخر وہو ان یجب القضاء مع رعایۃ شرف الوقت کما ان الاداء
وجب معہ [illegible] وعلیہ ان فی سقوط شرف الوقت ترک الاحتیاط فیجاب ان ہذا احوط من وجوب رعایۃ شرف الوقت
والمراد علی الاحوطیۃ ما قال لان ما ثبت لشرف الوقت الی آخرہ معناہ ان شرف الوقت اوجب زیادۃ اذ اوجب نقصانا
فالزیادۃ ہی افضلیۃ صوم رمضان علی صیام سائر الایام والنقصان ہو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضی رمضان سقط
وجوب رعایۃ تلک الزیادۃ لما ذکرنا من امکان الموت قبل رمضان آخر فینبغی ان یسقط ذلک النقصان المنجر بتلک الزیادۃ
ایضا وہو عدم وجوب الصوم المقصود بالطریق الاولی ووجہ الاولویۃ ان العبادۃ مما یحتاط فی اثباتہ فسقوط النقصان اولی
من سقوط الزیادۃ وایضا سقوط الزیادۃ لشرف الوقت انما یثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وہو عبارۃ عن وجوب
صوم مقصود یثبت بخوف الموت وللنذر بالاعتکاف ایضا فاذا سقطت الزیادۃ المذکورۃ سقط النقصان المذکور ایضا بالطریق الاولی
بایجاب المکلف ایاہ علی نفسہ والمسئلۃ تدل ان وجوب القضاء فیما اوجبہ المکلف علی نفسہ یکون بموجب یدل علیہ بالوجوب الاول فکذا فی ایجاب الشارع وتقریر الجواب ظاہر من الکتاب
وعبارۃ فخر الاسلام ان الاعتکاف الواجب بالنذر مطلقا یقتضی صوما للاعتکاف لا اثر فی ایجابہ وانما جاء ہذا النقصان فی مسئلۃ شہر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت
لشرف الوقت فقد فات بحیث لا یمکن من الاکتساب مثلہ الا بالحیوۃ الی رمضان آخر وہو وقت مدید یستوی فیہ الحیوۃ والمماۃ فلم یثبت القدرۃ فسقط ما ثبت لشرف الوقت
من الزیادۃ فبقی مضمونا باطلاقہ وکان ہذا احوط الوجہین لان ما ثبت لشرف الوقت من الزیادۃ لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصۃ الواقعۃ بالشرف لان تحمل
السقوط والعود الی الکمال اولی فاذا عاد ولم یتأد فی رمضان الثانی فقولہ یقتضی صوما مبنی علی اشتراط الصوم فی الاعتکاف الواجب لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا اعتکاف
الا بالصوم وایجاب الشیء ایجاب لتوابعہ وشرائطہ التی لا یتوصل الیہ الا بہا ویکون مما یلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فی الصلوۃ فانہ مما لا یلتزم بالنذر حتی لو نذر صلوۃ وہو متوضی
جاز اداؤہا بہ ولم یحتج الی وضوء لاجلہا وقولہ انما جاء ہذا النقصان ای عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتکاف فی ہذہ الصورۃ بواسطۃ ان ہذا الوقت لشرفہ وخصوصہ
بفرضیۃ الصوم فیہ لا یتصل ایجاب الصوم من جہۃ العبد فلو لم یسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتکاف فی ہذا الوقت لما امکن ادراک فضیلۃ الاعتکاف فی ہذا الوقت الشریف
فثبت بعارض شرف الوقت نقصان وہو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتکاف وزیادۃ ہی فضیلۃ العبادۃ فی الوقت الشریف وفضل صیام رمضان علی صیام
سائر الایام وقولہ فلم یثبت القدرۃ ای علی اکتساب مثل ما فات من زیادۃ الفضیلۃ الثابتۃ لشرف الوقت فسقط ما ثبت لشرف الوقت من زیادۃ الفضیلۃ لتحقق
العجز من اکتسابہ فبقی الاعتکاف مضمونا باطلاقہ اذ لا عجز عنہ واطلاقہ یقتضی صوما مقصودا مخصوصا بہ وہذا بمنزلۃ الصلوۃ وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراک
شرف الوقت بخروجہ فبقی اصل الصلوۃ مضمونا بشرائطہا وقولہ وکان ہذا ای سقوط ما ثبت لشرف الوقت من زیادۃ الفضیلۃ وبقاء الاعتکاف مضمونا باطلاقہ احوط الوجہین
الذین احدہما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت لشرف الوقت وذلک بان یجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعایۃ ما ثبت لشرف الوقت

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة لم يلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام رح وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة المارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموه والحمد لله الملهم للصواب

من الزيادة وذلك بان تقتضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت بهذا الرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بالصوم له اثر في ايجابه لا ليسقط الا لعارض في النذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت في نفسها فلان بمنزلة لا انعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت ويبقى الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرناه وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأ ان يحتمل وجزاء اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا ما كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان آخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص رح في رمضان آخر لا بهامه والى رمضان آخر لتعينه وعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد لا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره تبيينا هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات في كون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم المقصود فيكون موجب السقوط موجبا اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة لم يلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها دركا يكون للنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط ولا يلزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالشلل وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احد الروايتين

والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضى ما انعقد له باحرام الامام مثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصر وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق للمقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا

عن ابى يوسف والاول تحولان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له وجوبه وفى الثانى اسقاط الاصل الواجب بتعذر ايجاب التبع فالدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التمادى فى رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى هو الاحوط وهو التمادى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص رح لا الوجوب بسببه كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء من اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسير بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصر بمعنى ان الزيادة انما تتيقن اعادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصر والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص رح ان التقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفى العبارة انتقاء اى الاداء محض هو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والاداء بالجماعة صفة مقصودة بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيه الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المص رح اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اى ما يفعله حال كونه لاحقا جميع صلوة ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل مزيدة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وعاد بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه مثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر ونية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل

او کان ہذا المسافر مسبوقا ای کان المسافر الذی اقتدی بمسافر فی صلوۃ الظہر فی الوقت مسبوقا ای اقتدی بعد ما صلی الامام رکعۃ فلما اتم صلوۃ الامام نوی المقتدی الاقامۃ فانہ یتم اربعا لان نیۃ الاقامۃ اعترضت علی قدر ماسبق وہو مؤدی ہذا القدر من کل الوجوہ لان الوقت باق ولم یلتزم اداء ہذا القدر مع الامام حتی یکون قاضیا لما التزم اداءہ مع الامام اما اللاحق فانہ التزم اداء جمیع الصلوۃ مع الامام فیکون فی المقدار الذی سبقہ الحدث ولم یؤد مع الامام قاضیا او تکلما ای تکلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبلہ ونوی الاقامۃ یتم اربعا لانہ اداء فیتغیر بالاقامۃ لان علیہ الاستیناف فاذا استانف یکون مؤدیا من کل الوجوہ فنیۃ الاقامۃ اعترضت علی الاداء فیتم اربعا ولہذا ای ولاجل ان اللاحق کانہ خلف الامام لا یقرأ ولا یسجد للسہو اذا سہا فی القدر الذی لم یصل مع الامام لا یسجد للسہو کالمقتدی اذا سہا لا یسجد بخلاف المسبوق فانہ منفرد فیما سبق فیقرأ ویسجد للسہو واما القضاء فاما بمثل معقول کالصلوۃ للصلوۃ واما بمثل غیر معقول کالفدیۃ للصوم وثواب النفقۃ للحج وکل مالا یعقل لہ مثل قربۃ لا یقضی الا بنص کالوقوف بعرفۃ ورمی الجمار والاضحیۃ وتکبیرات التشریق فانہا علی صفۃ الجہر لم تعرف قربۃ الا فی ہذا الوقت لان الاصل فیہ الاخفاء قال اللہ تعالی واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفۃ ودون الجہر وقال ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ فان کونہا قربۃ مخصوص بزمان ولا یقضی تعدیل الارکان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحدہ لا یقوم بنفسہ فلم یبق الا الاثم وکذا صفۃ الجودۃ ای لا یقضی لان ابطال الاصل الی آخرہ اذا ادی الزیوف فی الزکوۃ فان قیل فلم اوجبت الفدیۃ فی الصلوۃ قیاسا ای علی الصوم ہذا اشکال علی قولہ ومالا یعقل لہ مثل قربۃ لا یقضی الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدیۃ اذ اثبت للصلوۃ للشیخ الفانی والنص ورد فی الصوم وہذا حکم لا یدرک بالقیاس فینبغی ان لا یقاس علیہ غیرہ واما الاضحیۃ فلان اراقۃ الدم لم تعرف قربۃ فی غیر ہذا الایام ولا یدری ان التصدق بعین الشاۃ او بقیمتہا اصل ہو مثل بقربۃ الاراقۃ ام لا والتصدق بالعین او القیمۃ فی الاضحیۃ قلنا یحتمل ان فی الصوم التعلیل بالعجز فقلنا بالوجوب احتیاطا فیکون آتیا بالمندوب والواجب قوۃ ترجو القبول بہ فانہ یحتمل ان یکون الفدیۃ واجبۃ قضاء للصلوۃ وان لم تکن واجبۃ فلا اقل من ان یکون اتیانا بالمندوب ومحمد رحمہ اللہ قال فی ہذا موضوع ترجو القبول ۞ وفی الاضحیۃ لان الاصل فی العبادۃ المالیۃ التصدق بالعین الا انہ نقل الی الاراقۃ تطییبا للطعام وتحقیقا لضیافۃ اللہ تعالی لکن لم نعقل ہذا التعلیل المسنون

قولہ واما القضاء یعنی انہ اما محض بمثل معقول او غیر معقول واما غیر محض قولہ وثواب النفقۃ للحج یشیر الی قول العامۃ ان الحج یقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النیابۃ لا تجری فی العبادات البدنیۃ الا ان فی الحج شائبۃ مالیۃ من جہۃ الاحتیاج الی الزاد والراحلۃ من جہۃ المباشرۃ تقع عن المامور ومن جہۃ الانفاق یقع عن الآمر وظاہر المذہب انہ یقع عن الآمر عملا بظواہر الاحادیث وعلی التقدیرین فالواجب علی الآمر مباشرۃ الافعال والصادر عنہ ہو الانفاق والاتیان تنبیہا غیر معقول وفی قولہ وثواب النفقۃ للحج تسامح لان التمثیل اما للقضاء او للمثل والثواب لیس شیئا منہما قولہ ولا یقضی تعدیل الارکان الفائت فی الصلوۃ ولا صفۃ الجودۃ الفائتۃ فی الدراہم المؤداۃ فی الزکوۃ لانہ اما ان یقضی الوصف وحدہ وہو غلط لانہ لا یعقل لہ مثل ولا یوجد نص او مع الاصل بان یقضی صلوۃ معدلۃ الارکان ویقضی نفس الرکن بصفۃ الاعتدال ویقضی دراہم جیادا وہو ایضا باطل لما فیہ من ابطال الاصل بواسطۃ ابطال الوصف وہو نقض الموضوع المعقول قولہ قلنا بالوجوب احتیاطا ای لا قیاسا لان المعنی المؤثر فی ایجاب الفدیۃ کالعجز مثلا مشکوک لا معلوم الا انہ علی تقدیر التعلیل بالعجز یکون الفدیۃ فی الصلوۃ ایضا واجبۃ بالقیاس الصحیح وعلی تقدیر عدم التعلیل یکون حسنۃ مندوبۃ لتحوسیۃ فیکون القول بالوجوب احوط ویرجی قبولہا ولہذا قال محمد رحمہ اللہ فی الزیادات فی فدیۃ الصلوۃ تجزیہ ان شاء اللہ تعالی قولہ وفی الاضحیۃ عطف علی مایدل علیہ الکلام ای قلنا بوجوب الفدیۃ فی الصلوۃ قلنا ذکر ولوجوب التصدق بالعین

وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا، يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت، اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ورفع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما مثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن الركوع يشبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء، وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذه الوجوه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

او والقيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربته بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدم ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت للعينية المعينة شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبادة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يبطل بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء الايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية من الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فبعذر زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن الركوع شبه بالقيام من حيث بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه لما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اي كتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا التعيين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما ان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الواجب ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثله والقرض

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرها اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ولكن الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء لما روي ان رسول الله عليه السلام

قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية بان يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلما ماجدي بهذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداءه ويتفرع على تصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت من المبيع كانت ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد العيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيفا فان كان قائما في يده فله ان يمتنع الاداء ويطالب المديون بالجياد جبرا لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذا مثل للوصف منفرد الامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رحمه الله يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة بعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا تسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكها البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلب لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى لعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك وباقامة البينة فانه لا يعود حق

دخل على بريرة فاتت بريرة تبرد القدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر الواطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرء عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر لعادة المخالفة لله بانه نعوذ به وان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فيبقى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

المالك في المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب الحصل به رضا المالك حيث ادى هذا المقدار **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عائشة رض من سبي تميم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ووصف مملوكيته ان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الاخر انما هو هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المص مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا البحث عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بالفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه بإباحة الاكل فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرء به الغاصب من الضمان ونقل عن الشافعي رح خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما يتخذ منه من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرء وقيد بالطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب برء عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه لطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تكتمان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والا لبرأه كاصل الاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نصا للاداء **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل قد ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات واعاد اليه اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرء الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول

ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما القطع لانه انما يقتص بالقطع اذ تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى واما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد جزاء الفعل وهو القصاص فانما يدخل في جزاء المحل [illegible] ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل [illegible] قد يمحو اثر القطع كما تم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر [illegible] فهذا منع قوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثلي يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع [illegible] القصاص بالقتل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب به [illegible] المقتول صورة ومعنى وهو النفس خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية يتخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال [illegible] على القاتل [illegible] نفسه [illegible] القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية [illegible] لا لقضي الى شيء قد ذكر هذه المسائل في حقوق الله تعالى فالآن تذكره في حقوق العباد لتفرع عليها فروعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء فلا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها ان لم يكن المنافع متقومة كيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم [illegible] عقد النكاح [illegible] البضع لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح الا متقوما فتكون في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة قلنا ان العين تقوم اقيم مقامها بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر

قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يكون [illegible] وعلى التقدير من اما ان يكون خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا عمدا او يكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل لحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله [illegible] سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل هذا اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان الكل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوت المحل قوله وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس [illegible] قوله فلا تضمن المنافع [illegible] عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم توطئة لاقامة الدليل فانه لتقوم [illegible] التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او [illegible] التقوم وتحقيق ان المنفعة [illegible] لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملك عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز

على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقوّمة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقوّمة حال الدخول في العقد ومع انها غير متقوّمة حال الخروج تصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقوّمها في العقد فتقوّمها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقوّمها في العقد تكون في نفسها متقوّمة * قلنا تقوّمها في العقد ثبت بالرضاء * هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوّم لا يصير لورود العقد متقوّما بل يصير في العقد متقوّما بالرضاء * بخلاف القياس لما بيّنا انه لا تقوّم بلا احراز * فلا يقاس عليه * يحتمل معنيين احدهما انه لا قياس لتقوّم المنافع في الغصب على تقوّمها في العقد والثاني انه لا قياس لكون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد * لهذا المعنى * اي لكون التقوّم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول * وقوله وللفارق ايضا وهو الرضاء * دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع * هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل معقول لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل * اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود والقاتل لم يفوتا على الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل * والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد

ليس بمتقوّم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقوّمة فلا يكون مثلا للمال المتقوّم فلا يقضي الا بنص ولا نص على عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لانه يجوز ان انعدام الاول في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع فلا اعتقد للمخصم ان يقول بل التقويم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا نفس الاموال قوله تقوّمها في العقد ثبت بالرضاء منع لقوله ما ليس بمتقوّم في نفسه لا يصير لورود العقد عليه متقوّما فان كانت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوّما بالعقد بل بالرضاء قلت لما اشتمل العقد على الرضاء كان التقوّم بالرضاء تقوّما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقويم المنافع في الغصب بالقياس على تقوّمها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوّم بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل يثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضاء فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس والثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوّم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضاء انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوّم متقوّما فخص كل من القياسين بمانع قوله وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول واحيائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما يثبت في الخطاء على خلاف القياس صيانة للدم المعصوم من الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبتنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه بالاداء لما في جهة ان الاصل وهو بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه في تعيين الوسط الواجب في العقد وتعيير مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا منه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد واداء القيمة قلنا جوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبدا غيره قضاء كالواجب بالعقد

فوجب القيمة فكانت اصلا ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تخير على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء وما اشبه الاداء

فصل لا بد للمامور به من صفة الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى زلت فى بواديها اقدام الراسخين وضلت فى مباديها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا خواص عباده وبابا انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل ويقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره

كانه احد الشيئين فيجبر الزوج او التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا لصلح وجها آخر لاصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا فتجبره بعين الاصل وهو العبد تاتى اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اضرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا فى ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف لنا له ثم قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال فى الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا معرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابواب باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المامور به وقبح المنهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تتفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول ان اريد به علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى هل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها يبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق بالنهى يكون قبيحا ثم ان مرجع الامر فى علم الفقه لانه يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شرح الاهتمام بهذه المسئلة يعنى انها اصل الفروع كثيرة وفرع الاصل عميق صعب الاطلاع عليه عسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزتها فى هذه المسئلة فمن زل قدمه فى البوادى او ضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره لم يتنفس للخلاص فى مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر هو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقفت اى جعلت واقفا عليه ووفقت اى جعلت لى الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ

لا ان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال * فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة والندب * والقبيح ما نهى عنه * سواء كان النهي للتحريم او الكراهة * وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن * وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح * و بالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسير آخر الحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا * وما ليس له ذلك * اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا التفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه على التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح على الثاني لا واسطة بينهما * فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان الحكم عنده مبني على اصلين امر به ومنهي وليسا بينين * *

متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه على دليله وهو لا ينافي جواز العقود ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه فعل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها او صفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبيح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين يعني انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولا دلالة اخرى على مذهبه مستغنية من الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع فعل الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولا انه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع ووجه سلب الحسن عنه والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الله تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما للعاجز ان يفعله قد لا يكون حسنا بل يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل لغير المقدور والذي لا علم بحاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح داخلا فيه فان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله ولقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله انه لا يجوز له ان يفعل فالمكروه كراهة التنزيه اخل نوع هو بعيد وان اريد ما يشمل ان القادر العالم بحاله ان يفعله فينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يتحقق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين فان الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الاول

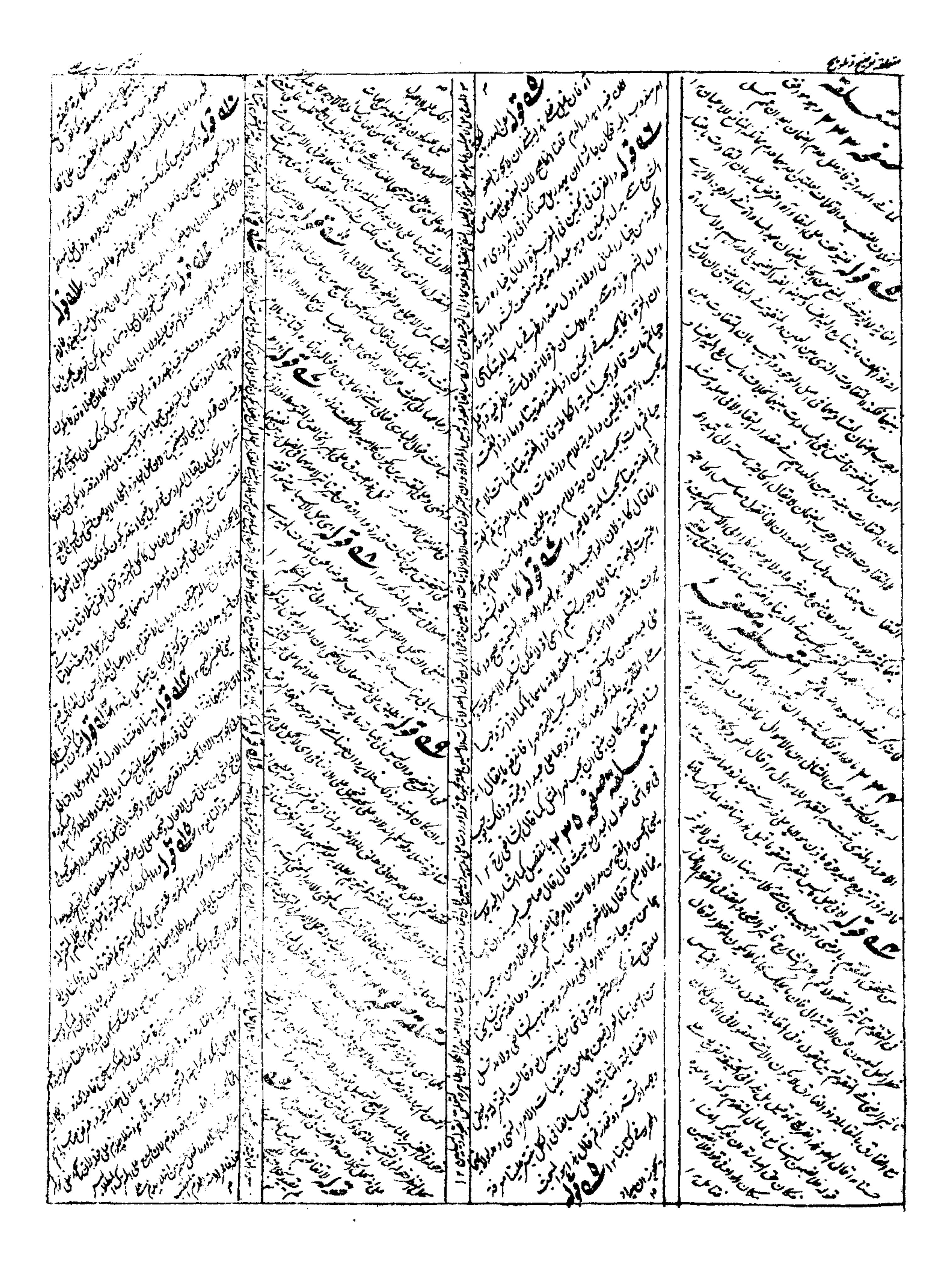
لاثبات الاصلین لما الاول فقوله لانهما لیسا لذات الفعل او لصفة له لا لا یلزم قیام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ای هذا الدلیل ظاهر لانه ان عنی بقیام العرض بالعرض اختصاصه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع کقولنا هذه الحرکة سریعة او بطیئة علی ان قیام العرض بالعرض بهذا المعنی لازم علی تقدیر کونهما شرعیین ایضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبیح شرعا ان عنی ان العرض لا یقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر یتقوم بالعرضان فالقیام بهذا المعنی غیر لازم علی تقدیر کون الحسن والقبیح لذات الفعل او الصفة لواو لا بد من فاعل یقوم الفعل الحسن به وان عنی معنی آخر فلا بد من بیانه لیتکلم علیه واما الثانی فقوله ولان فاعل القبیح ان لم یتمکن علی ترکه ففعله اضطراری وان تمکن فان لم یتوقف رجحان فعله علی ترکه مرجح کان اتفاقیا ان توقف یجب عنده لانا

فرضناه مرجحا تاما ولئلا یترجح المرجوح ولا یکون المرجح باختیاره لئلا یتسلسل فیکون اضطراریا والاضطراری والاتفاقی لا یوصفان بهما اتفاقا وتقریره ان فاعل القبیح لا یخلو من ان یکون متمکنا من ترکه او لا فان لم یکن متمکنا ففعله اضطراری لان التمکن من الفعل مع عدم التمکن من الترک لا یکون باختیاره اذ لو کان یتکلم فی ذلک الاختیار انه باختیاره ام لا فان یتسلسل او ینتهی الی الاضطرار وان کان متمکنا من ترکه ففعله ان لم یتوقف علی مرجح یکون اتفاقیا وهو لا یوصف بالحسن والقبیح اتفاقا وایضا یکون رجحانا من غیر مرجح وهو محال وان توقف علی مرجح یجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما ای جملة ما یتوقف علیه الفعل فلو لم یجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخری یکون رجحانا من غیر مرجح ولانه لو لم یجب لم یمکن عدمه لکن عدمه یوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساویین واذا وجب عنده وجود المرجح لا یکون اختیاریا لان المرجح لا یکون باختیاره والا ننکلم فی ذلک الاختیار کما ذکرنا فیؤدی الی التسلسل والی الاضطرار والتسلسل باطل فیثبت انه اضطراری والاضطراری لا یوصف بالحسن والقبیح اتفاقا فاعلم ان کثیرا من العلماء یعتقد هذا الدلیل یقینیا والبعض الذی لا یعتقدونه یقینیا لم یوردوا علی مقدماته منعا یمکن ان یقال انه شیء وقد خفی علی کلا الفریقین مواقع الغلط فیه وانا اتمسک ما سنح بخاطری وهذا مبنی علی اربع مقدمات

لاثبات الاصلین ولیس کذلک فان المتکلم علی هذا المطلوب ادلة کثیرة عقلیة ونقلیة لا یتوقف علی ان فعل العبد لیس باختیاره ولا یتعرض لنفی کون الحسن والقبیح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنی لازم فی هذا الحکم اذ لو کان الحسن والقبیح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما کان بالشرع وهو تمام ما ذکره المصنف رحمه الله فی هذا المقام دلیلان للمتکلم علی هذا المطلوب قد اعترض علیهما وعدم تمامهما اما الاول فتقریره ان الحسن مفهوم زائد علی مفهوم الفعل المتصف به لتعقل الفعل والذهول عن حسنه ثم هو وجودی لان نقیضه لا حسن وهو عدمی والا لما صدق علی المعدوم انه لیس بحسن ان الوجودی یقتضی محلا موجودا انه معنی زائد علی المحل وجودی فیکون عرضا ثم هو صفة الفعل الذی هو عرض فیکون قائما به لامتناع ان یوصف الشیء بمعنی هو قائم بشیء آخر فیلزم قیام العرض بالعرض وهو باطل لانه یلزم اثبات الحکم للمحل الفعل لا لذات الحاصل قیامهما معا بالجوهر اذ هما معا حیث الجوهر متحالة وحقیقة قیام الشیء بالشیء هو کونه تابعا له فی التحیز والیه یشیر قیامه به انه حیث ذلک العرض وحیث ذلک العرض هو حیث ذلک الجوهر الذی هو محل للعرض فهما معا حیث ذلک الجوهر وقائمان به فلا معنی لقیام احدهما بالآخر فانه ان قیاما بالجوهر شرط لقیامهما الآخر به تفصیله من وجوه الاول انه ان ارید بالقیام اختصاص الشیء بالشیء بحیث یصیر احدهما منعوتا ویسمی محلا والآخر ناعتا ویسمی حالا فما ذکرتم لا یدل علی امتناع قیام العرض بالعرض بهذا المعنی بل هو واقع کاتصاف الحرکة بالسرعة وان ارید کونه تابعا له فی التحیز فالقیام بهذا المعنی لم یلزم لجواز ان یکون الحسن صفة للفعل تابعا له لا یکون تابعا له فی التحیز بل تابعا للجوهر الذی یقوم به الفعل الثانی ان الصدق علی المعدوم لا یقتضی العدمیة مطلقا لجواز ان یکون مفهوم کلی یصدق علی موجود فیکون حصة منه موجودة وعلی معدوم فیکون حصة منه معدومة کاللاممتنع الصادق علی الواجب المعدوم الممکن وبالجملة عدمیة صورة موقوف علی کون ما دخل علیه حرف النفی وجودیا لیطل ان اللامعدوم وجودی فلو ثبت وجودیتها دخل علیه حرف النفی لعدمیته صورته لزم الدور الثالث انه

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بها
الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود
في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل
ويلزم ايضا المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا يدل
على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

متعلق بالاتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ثابتا له ... لان الحسن الشرعي ... عرض بالدليل المذكور
فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فمثله لا يبعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن
العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه
بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح يجود هذا التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر
ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في تقرير المصنف رح وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على
كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاضطراري الا ما لا يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف
على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على
مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا
وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بنفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار
حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل لم لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون اختيار الاختيار
واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الارتعاش والرعشة فيكون
ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف
الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وهو لا محالة يجب به الفعل او
لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما
بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها
وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد او علة الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار والقدرة ومقدورية
الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى
بطل استقلال العبد به وقبح التكليف عندكم كما لو كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رح انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في
هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رح اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع
وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له
صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس الايقاع الحاصل وذلك امر هو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا
كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود



متعلقہ صفحہ ٣٣٣

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجود الممكن الا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لا وان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه المفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شئ ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

والمقصود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع والايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبارات او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشئ بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وتمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شئ يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد اما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظ اما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة

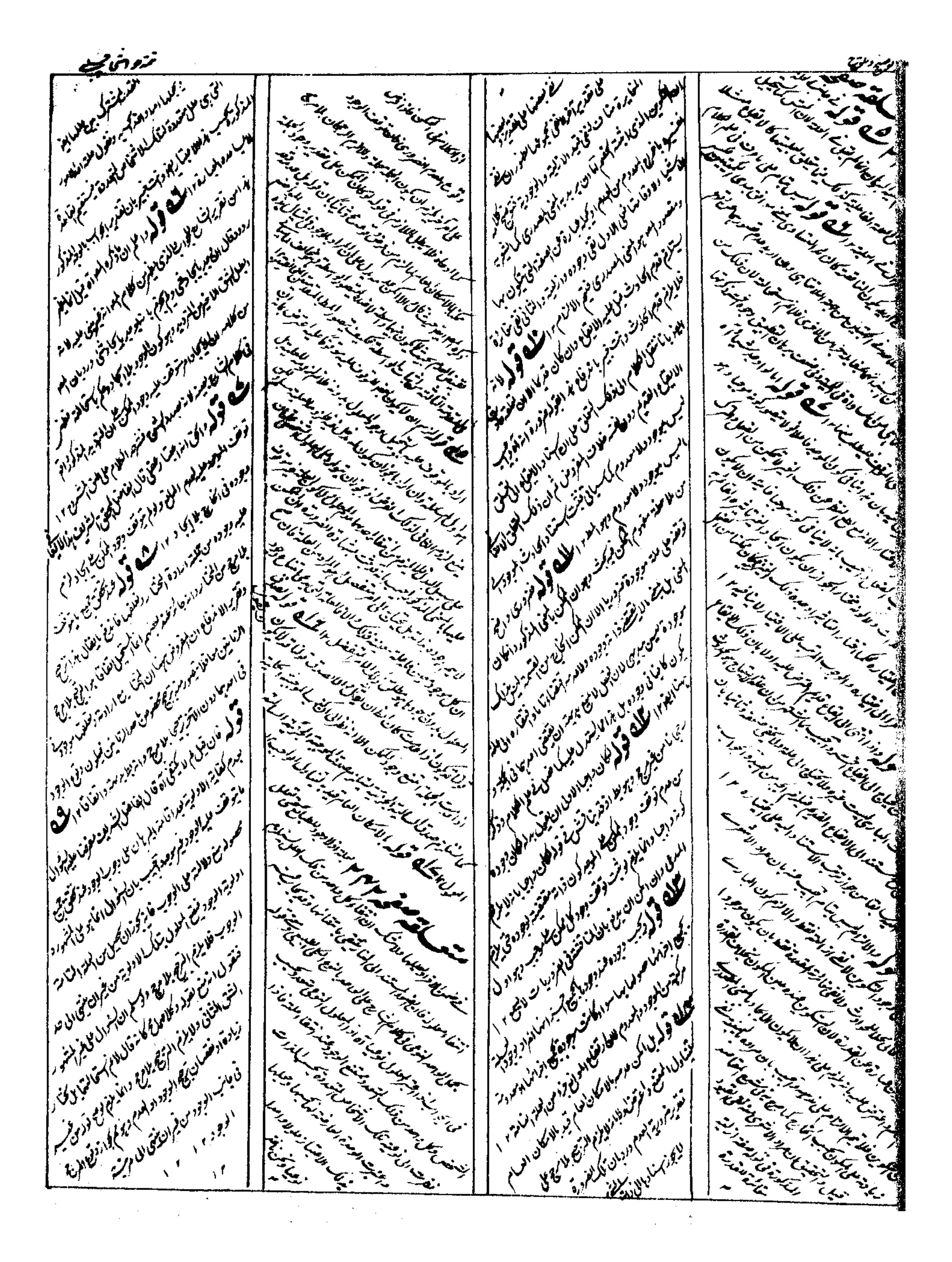
وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشئ يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم انهم زعموا ان كل موجود ممكن محفوظ بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشئ حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه ؛

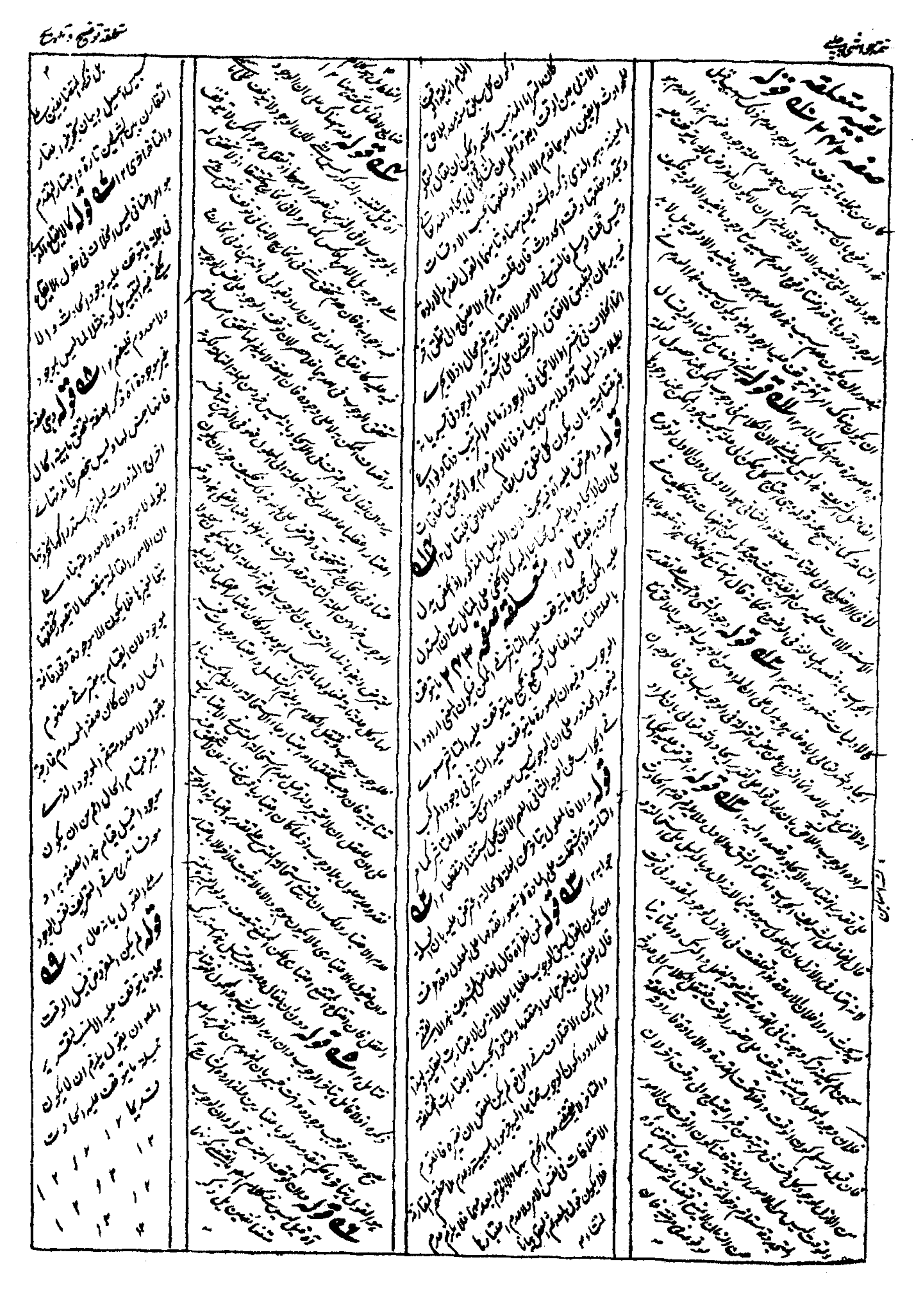
لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه مح واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر اولا وكلاهما مح اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مح بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مح فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اريد بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب عنها وان اريد به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظ ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رح زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المرتوقف يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظ لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رح مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه لو امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبا قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض وحده جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت ارادة الله تعو فالله تعو مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوظ بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف

٢٤٢

مع العلة الناقصة لایجب ومع التامة لایکون الوجوب الامعا ضرورة ان الوجوب معلولهما فالوجوب مع الوجود لیس الاتفاقا بحیث لایحتاج الوجود الیه وکل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد یعتبر احد المتضائفین مؤخرا من حیث انه یحتاج الی الآخر فی التعقل ومقدما من حیث ان الآخر یحتاج الیه وایضا متغایران مع انه فی الحقیقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود کل ممکن من شئ یجب عنده وجود ذلک الممکن یلزم انه لابد ان یدخل فی جملة ما یجب عنده وجود الحادث امور موجودة فی الخارج ولامعدومة

بانه ان ارید السبق الوجوب علی الوجود السبق الزمانی وهو ان یکون المتقدم موجودا فی زمان قبل زمان تحقق المتاخر یلزم ان یتحقق الوجوب فی زمان عدم الممکن وهو محال بالضرورة وان ارید السبق الاحتیاجی وهو ان یکون المتقدم بحیث یحتاج الیه المتاخر کسبق الجزء علی الکل او العلة علی المعلول حتی یکون المراد ان وجود الممکن من العلة محتاج الی وجوبه علی ما هو الظاهر من کلامهم فهو ایضا باطل لانه ان ارید الاحتیاج فی التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممکن لایتوقف علی تعقل وجوبه بل الامر بالعکس وان ارید فی الخارج وفی نفس الامر فاما ان یراد بالنظر الی العلة الناقصة او بالنظر الی العلة التامة وکلاهما باطلان اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان یکون محتاجا الیه اذ النزاع انما هو فی انه هل یجب مع العلة التامة ام لا واما الثانی فلان الوجوب اذا کان مما یحتاج الیه الوجود کان من جملة ما یتوقف علیه وجود الممکن فکان جزءا من العلة التامة فیلزم تقدمه علی نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجمیع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فیکون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وکونه جزءا منها یقتضی تقدمه علیها وهذا محال والحاصل ان کون الوجوب اثر للعلة التامة التی هی جملة ما یتوقف علیه وجود الممکن ینافی سبقه علی الوجود بمعنی احتیاج الوجود الیه ضرورة امتناع کون الشئ اثرا للشئ وجزءا منه وقد ثبت الاول فینتفی الثانی والجواب ان المراد بالسبق الاحتیاج الیه فی نفس الامر بمعنی ان العقل یحکم عند ملاحظة هذه الامور بان الممکن ما لم یجب لم یوجد لامرفالوجوب ایضا مما یحتاج الیه وجود الممکن لکنهم حین قالوا یجب وجود الممکن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جمیع ما یتوقف علیه الممکن سوی الوجوب بناء علی انه اعتبار عقلی وهو تاکد الوجود حتی کانه هو فلم یجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابیتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوی الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما یحتاج الیه وجود الممکن فنقول ان اردتم بقولکم لا یجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئی فهو لا یضرنا وان اردتم السلب الکلی بمعنی انه لایجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهی جملة ما یتوقف علیه وجود الممکن سوی الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق علی الوجود بالذات بمعنی الاحتیاج الیه فلا فساد فی ذلک قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعیة الزمانیة والا فالمعلول متاخر من العلة لامحالة قوله ثم العقل کانه تنبیه علی منشاء الغلط فی سبق الوجوب علی الوجود وذلک انهما معلولا علة واحدة هی المؤثر التام فلا یمکن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولین لطلوع الشمس فللعقل ان یعتبرهما بالنظر الی ترتبهما علی العلة من غیر تقدم احدهما علی الآخر وان یعتبر احدهما متاخرا من الآخر من حیث انه یحتاج الی الآخر ومتقدما علیه من حیث ان الآخر یحتاج الیه کالاخوة مثلا فان اخوة زید مغایرة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة علیها لکن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذی لم یتنبه للمعیة فمن نظر الی احتیاج الوجود الی الوجوب جزم بانه سابق علی الوجود ولم یلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ایضا باعتبار الاحتیاج الی الوجود وقد نبهناک علی ان الوجود یتوقف علی ما یتوقف علیه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا یکونان معلولی علة واحدة هی العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لایوجب تقارنهما ولا ینافی تقدم احدهما علی الآخر بمعنی احتیاج الآخر الیه والعز لاخفاء فی انه یصح ان یقال وجب صدوره فوجد دون ان یقال وجد فوجب صدوره ان التوقف حقیقة یقتضی السبق کما بین وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود علی تقدیر کونهما معلولی علة واحدة لایجب ان یکونا متضائفین اللهم الا ان یعتبر وصف المغایرة وهو لیس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما یتوقف علیه وجود الحادث لابد ان تشتمل علی امرلیس بموجود ولا معدوم کالایقاع الذی هو امر اضافی مثلا وهذا قول بالحال والعتام المفهوم الی الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم یکن له کون فهو المعدوم والا فان استقل بالکائنیة فموجود والا فحال وهی صفة غیر موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقریر الدلیل ان جملة ما یتوقف علیه وجود زید الحادث لایمکن ان یکون قدیما بجمیع اجزائه لان وقت الحدوث ان کان من جملة ما یتوقف علیه وجود زید لم یکن المفروض قبل الوقت جملة ما یتوقف علیه هذا خلف وان لم یکن من جملتها کان حدوث زید فی ذلک الوقت ترجیحا من غیر مرجح بمعنی وجود





كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم او جب في وقت معين مخصوص يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجب لا في وقت معين مخصوص في وقت معين يلزم الترجيح من غير مرجح فيكون بعضها حادثا ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة فهي مستندة الى الواجب فيلزم تقدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها

الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يمكن ايجاده وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما تشاء متى تشاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فيكون في المبدء فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالضرورة ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون لعدم شيء من العلة التامة وينجر الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو مع ما تقدم في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يبقى على وجوده اما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود الحادث مستلزما وجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ماذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او على اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجوده ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجوده عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه لم يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله ولانه يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله ذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم دخل في زوال ذلك الجزء الذي يتعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وتنقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سياق الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده ويلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود

وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او لبقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او لبقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ولنفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر

واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود فيلزم منه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال العدم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة تحقق جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمرو واذا ثبت البطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شئ ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد في القضية التي اوعينا انها ثابتة ثم تمكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب هو هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا مح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد مح مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب ان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا آخر

وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان تحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا تحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ولا يخفى ان وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا تحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثرا للموجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر ممكن البقاء بان تكون افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والافراد ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص رح وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى الارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل ولم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التس من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احدهما
قلت هذا التاويل وهو كون الاضافي داخلا في الموجود او المعدوم صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون وجودا محضا الى آخره
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يذكر في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله ولم يجب
الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء
فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فيثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
في الخارج ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من
عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه
لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب التزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون نسبة الاضافة على الاول والثاني لم يجب وجود الحادث ان الحق هذا فالاضافيات
الحركة غير واجبة مع ذلك لو وقعت لا يخلو عن ترجيح الاحد المتساويين ثم التحكم اي الحالة المذكورة تكون حينئذ تقدير الايقاع اذ لو لم يحكم
فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا موجب اي الوجود بلا موجب اذ لا وجود للايقاع

لم يوجد قيل لانه لا بد في صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السوال على ما سبق اليه الذهن انا نعني بالموجود
ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود
والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب هذا غير صحيح [illegible] مقدمات دليلنا على امتناع ترجيح علة
الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك
والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السوال
ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات الغير [illegible] على امتناع ان يدخل فيها امور
لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي الذي هو موجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها
ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات وقد بطل الجميع بما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود
المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي هو عدم وزواله اما ان يكون موجودا محضا او لا ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو
امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود يكون فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان العلل الاختيارية
ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال
العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافة زوال العدم يعني وجود بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم
في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذ التعلق الارادة بشيء ثم
انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يتعرض له
لانسباق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره
الى عدم المانع واعلم اني لو لم ار في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السوال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على الاتعاب الا نظرا لا صلاح
واني لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية

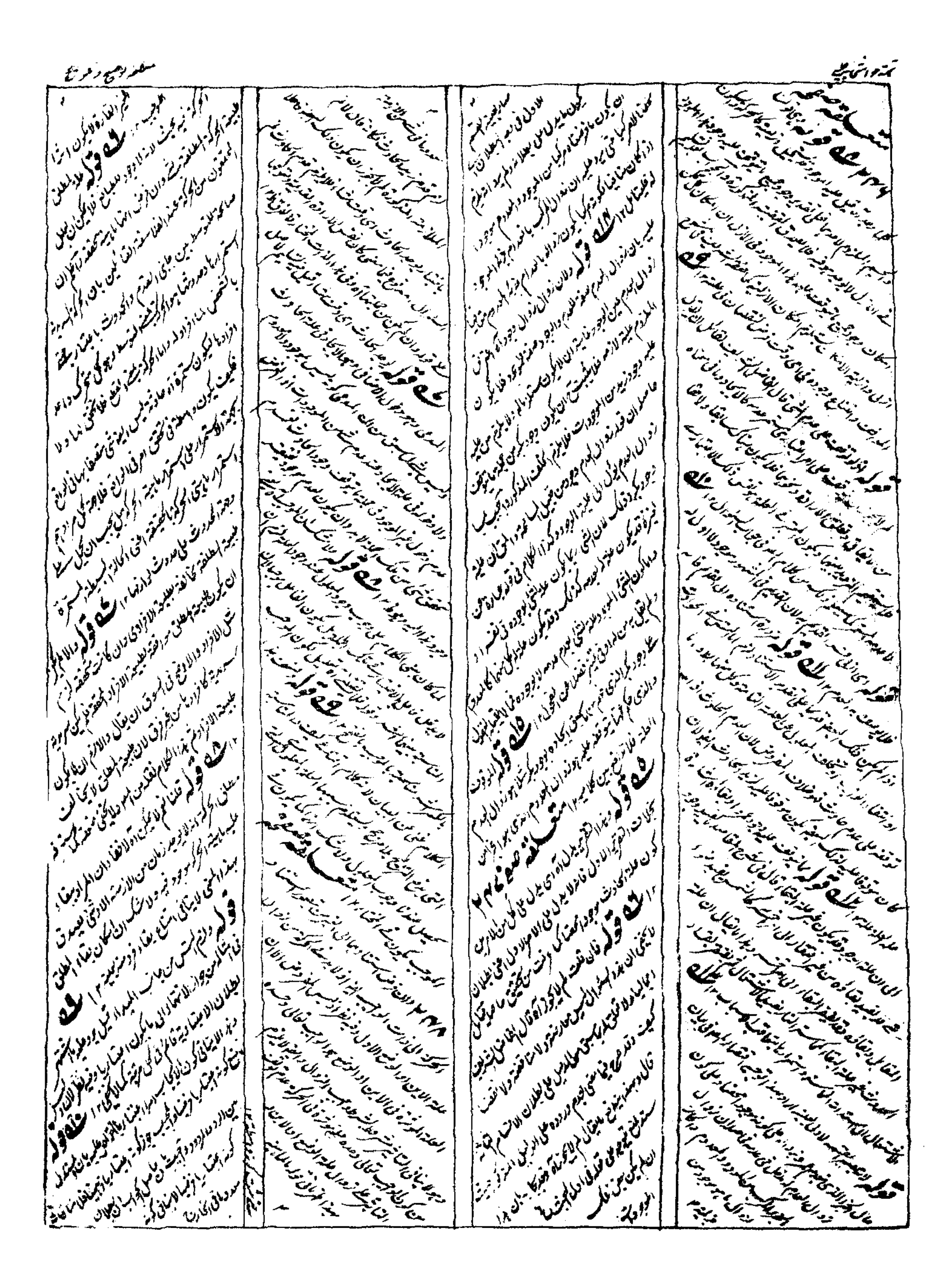
على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور آخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه ولو قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثانى يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة المعدوم ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية هي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال ❊❊❊

علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلانه لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او المرجوح الاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا تعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد المساواة فضلا عن المرجوحية قوله وهي اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وابتنائها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمة فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة بل على تقدير التسليم لا يلزم الجبر على ما قد علم بهذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط او على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب يمنع ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم وهذا الحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او يكون ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين ثم ان اراد بالفعل الايقاع فيعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر

بوجود الممكن ان يكون مستندا الى موجد يستلزم وجوده بلا موجد فعلق الارادة عينها او لا ارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد حاصله ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يتوقف على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى غيره قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى غير نهاية او الدور ان عاد والدور ايضا نوع من التسلسل في عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره اقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم نذكرها في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح المتساويين وانما ذكروا المثال سند المنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب منه البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على ابطال السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المستدل ان يتخلف الحكم واثبات عدم الرجحان ليس على المانع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا للدعوى التي لم يكن فيه تقريره والحاصل ان المراد بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر بعيد جدا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك لعدم الالتفات فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره يصير احد المتساويين راجحا بايثار الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ما لم يكن معدوما فلا يكون حال الوجود راجحا او مترجحا عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد بغير اختياره ان اراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح الاثر الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة وانما سميت بالمعنى الذي هو للمصدر زائدا وهو الامر الحاصل للايقاع كالايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر ممنوع على تقدير اختياره



متعلق بصفحة ٢٥٠ قوله

[illegible]

قوله

[illegible]

متعلق بصفحة ٢٥١

[illegible]

قوله

[illegible]

متعلق بصفحة ٢٥٢ قوله

[illegible]

قالوا ان ذهبنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي انه حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ولبيس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء بما عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة هنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب ان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية تشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى فعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو ÷ ÷ ÷

اختيار العبد في فعله منتفيا على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار فهذا التقدير برهان على بطلانه في المقدمة الثانية الدالة على الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين اما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره وقولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار وبعون الله يجب عند وجود المرجح يجوز توقفه على امر ليس بموجود ولا معدوم كوجود المرجح التام اي وبه وجملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودة حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الحق لما مر ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار للايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالمبدئين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون تعلق خالق الشر والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين نسب القدرية كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وبيان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلف موته وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وتعالى ان يقول خوارق العادات رعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لا شعار مشروط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المتقين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداعية الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من الملائمة ونازل من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة ويتعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن منه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو الانحدار من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة في الصعود الى الاعالي وابضا فانا نجد في الفعل الاختياري ما عشنا عليه ودعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه

الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فسلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجيح احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من العود الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والعمد يقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا عليه ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبيعيا فما جرى عليه العادة لم توجب خوارق العادات وايضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحرف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة لا اختيارية وان لم يقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد لا كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا الا ان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال فانا نوقفه على مرجح لا يوجبه اضطراريا بل لا اختياره تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع في وجوده

قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد تواتر عن الاولياء الا ان بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد مخلوق الله سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قسرا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك وتحاصل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية

قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا فيتوقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في ازالته عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود

وفي ذاته ما ان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود فهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كالقدرة الحقيقية وجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد هو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما وقع المقدورية من حيث يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة مرجع التفسيرين واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات بكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق فخلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي الحكمة والمصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد الى القبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسألة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسألة الحسن والقبح

وحاصله ان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتبين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر ويسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى ... ان في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله تعالى في غير محل قامت به القدرة وهو زيد ... كسب زيد في محل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في محل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد مخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر القائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته ... نحن نمنع ... على امر من امور ... العبد ... وتمكينه ونحو ذلك ... اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو والتغذي وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما لا يصح ... وصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في صدور الافعال بل يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع ... الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين ... بالامثلة الجزئية ... فان الترجيح بالعلم غير مسلم بل الترجيح ... انما يحتاج الى وجود الداعي ... ولا ... والارادة ... على الترك ... ان يكون بعد ... ثم ... ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع ... الاول يعلم انها ليست بقدرة العبد وارادته ... بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسبابه كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال ... تعالى

نعم ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته يعني ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته تحقق المدح والذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا يعني اتفاقيا الا ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختيار وعلى ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لا عليهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجبان في الفعل شيئا يثاب الفاعل او يعاقب لاجله بمعنى ان معنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب آجلا والكمال لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمه الكبرى في كل لمحة ولحظة ثم ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا علم بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته وجاهد وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره وراءه حيث لم يعلم بانه الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وامدنا امدادا بالهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكون لذات الفعل او الصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب اجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعله ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور فاعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديقه في شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب عليه

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان ههنا ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاصل التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقهما ويقبح من العبد **قوله** فعلا الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع المقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري وانه من غير الاختياري بحسن او قبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد عن الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب من ذلك تو[ضيحه] سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم واورد عليه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصرح حتى ذكر في سند المنع ما ذكرتم اورد ما نسب الى الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله ان عنى انه لا يكون في معرض ذلك سوى ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او دل على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح ليس للمخالف دليل يعتد عليه باكره المصرح [illegible] وتعديد الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند الاشعري نصر بالباب او كعلين ذباب الله اعلم بالصواب **قوله** فاما انه الصواب من رأيه **قوله** وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول خبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه ان كان بالنص الاول لزم الدور ان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق وحاصل الثاني ان من ذلك ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لم يجب تصديقه وحرمة

ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثانی باطل لانه لو كان وجوب تصديق الا خبار شرعيا لكان وجوبه بقول النبی عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبی عليه السلام ان تصديق الانبياء الاول واجب فنتكلم فی هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول ان واجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شیء من اخباراته عقليا فنقول والا فهذا ای وان لم يتوقف على الشرع وكان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلی ما يحمد علی فعله ويذم علی تركه عقلا والحسن العقلی ما يحمد علی فعله عقلا قالوا الواجب العقلی اخص من الحسن العقلی وكذلك نقول فی امتثال اوامره اما واجب عقلا الی آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلی صريحا قوله وايضا وجوب تصديق النبی عليه السلام موقوف علی حرمة الكذب يعنی ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحه عقلا وهذا يدل علی القبح العقلی صريحا وكل منهما ای الحسن والقبح يدل علی الآخر التزاما لانه اذا كان الشیء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشیء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالی والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالی العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا اثبتنا الحسن والقبح العقليين ففی هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة ثم اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك فی امرين احدهما ان العقل حاكم مطلقا بالحسن والقبح علی الله تعالی وعلی العباد اما علی الله تعالی فلان الاصلح واجب علی الله تعالی بالعقل فيكون تركه قبيحا علی الله تعالی والحكم بالوجوب ونحوه يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما علی العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالی فيها بشیء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالی وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شیء وهو خالق افعال العباد جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله فی كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء معين واطلاع علی بواطنها وقد وضع فيها امارات من نفع او ضرر او من حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة معرفة لبعض من ذلك وكثير مما حكم الله تعالی بحسنه او قبحه لم يطلع العقل علی شیء منه بل

كذبه عقليته اذ لو كانت شرعية لتوقف علی النص آخر وهو ايضا مبنی علی حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف علی نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلی ويلزم من ذلك ان يكون هذا واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنی جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع فی كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع علی دليله وهو دعوی النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص علی انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه وحكم الله القديم بوجوب الطاعة للرسول ثابت باتی البيان ان النبوة تتوقف علی كلام النبی بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعی قوله كذلك نقول امتثال اوامر النبی عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف علی امر الشارع بوجوب امتثال الامر بالامتثال فكان بالامر الاول او باعرا لا الی آخره اجاب بان الوجوب بمعنی اللزوم العقلی ثابت بالادلة القطعية وبمعنی استحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی الترك ثابت بنص الشارع علی دليله كالامر بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنی اللزوم العقلی الذی هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر ثبت بحكم الشارع فی الشرعيات ولا يثبت فی الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء فی ان معنی الوجوب عندهم الثواب علی الفعل والعقاب علی الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنی المتنازع فيه فان قلت فما معنی الخلاف فی انه هل يجب علی الله تعالی شیء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة منه بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالی كرعاية ما هو الاصلح لعباده كقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالی الی قال ثم انه هنا شاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب نبی وعلی هذا المذهب يعرفهما العقل بخلق الله تعالی العلم بهما اما كسب الحسن بتصديق النبی عليه السلام وقبح الكذب بعضه واما كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فی الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبی كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد يعنی تحصيل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الی الله تعالی بلا واسطة بمعنی انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالی عادة بمعنی انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة

معرفتہ موقوفۃ علی تبلیغ الرسل لکن البعض منہ قد اوقف اللہ تعالی علیہ العقل علی انہ غیر مولد للعلم بل جری عادتہ انہ خلق لبعضہ من غیر کسب ولبعضہ بعد الکسب
ترتیب العقل المقدمات المعلومۃ ترتیبا صحیحا علی ان مرادہ لیس لنا قدرۃ ایجاد الموجودات وترتیب الموجودات لیس بایجاد والماموریۃ صفۃ الحسن نوع منہ حسن
لمعنی فی نفسہ وحسن بغیرہ لما ثبت ان الحسن والقبح یعرفان عقلا علم انہما لیسا بمجرد الامر والنہی بل انما یحسن الفعل ویقبح اما لعینہ او لمعنی آخر فذلک
الشیء اما حسن لعینہ او قبیح لعینہ قطعا للتسلسل وہو اما جزء ذلک الفعل او خارج عنہ والجزء اما صادق علی الکل کالعبادۃ تصدق علی الصلوۃ والصلوۃ عبادۃ مخصوصۃ
فالعبادۃ جزؤہا او لم یصدق کالاجزاء الخارجیۃ کالسجود لا یصدق علی الصلوۃ والحسن لمعنی فی نفسہ یعم الحسن لعینہ والحسن لجزئہ ویجب ان یعلم ان الحسن باعتبار
الجزء انما یکون حسنا اذا کان جمیع اجزائہ حسنا بمعنی انہ لا یکون جزء واحد منہ قبیحا لعینہ اذ لو کان قبیحا لا یکون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان یکون صادقا
علی ذلک الفعل نحو الجہاد اعلاء کلمۃ اللہ تعالی فالجہاد حسن لکونہ اعلاء الدین والاعلاء خارج عن مفہوم الجہاد واما ان لا یکون صادقا کالوضوء حسن
للصلوۃ والصلوۃ لا یصدق علی الوضوء فثبت ان الحسن ینقسم الی ہذہ الاقسام وکذا القبح لکن امثلتہا سیاتی فی فصل النہی ان شاء اللہ تعالی وانما
اطلق الحسن لمعنی فی نفسہ علی الحسن لعینہ اما اصطلاحا ولا مشاحۃ فی الاصطلاحات او لان الحسن لعینہ ہو العقل المطلق کالعبادۃ مثلا
وہو لا یوجد الا فی ضمن جزئیاتہ الموجودۃ وہو حاصل فی تلک الجزئیات المعلومۃ وجودہا حسنا ای لا یکون الا حسنۃ لمعنی فی نفسہا وحسنۃ لغیرہا
والفرق بین الجزء الصادق وبین الخارجی الصادق ان ما یکون مفہوم الفعل متوقفا علیہ فہو الجزء وما لیس کذلک
فہو الخارج کالصلوۃ مثلا فان مفہومہا الشرعی انما ہو عبادۃ مخصوصۃ بالخصوصیات المعلومۃ فمفہومہا متوقف علی العبادۃ

ہو کرہ الفعل متولد منہا او کثیرا عند الحکماء بطریق الوجوب بمعنی ان النظر الصحیح بعد الذہن لفیضان النتیجۃ علیہ فیجب حصولہا ضرورۃ تمام القابل والفاعل وعند المعتزلۃ بطریق التولید بمعنی ان الفعل
یولد العلم ویوجب بواسطۃ ترتیب المقدمات علی ما تقرر عندہم من استناد بعض الحوادث الی غیر الباری تعالی وقد یفہم ان النظر الصحیح ہو الذی یولد النتیجۃ وما ذکرہ المص اقرب والسنۃ تقسیم
التولید بالایجاد ہو فاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قولہ** ثم ذلک الشیء لعینہ ثم اشارۃ الی ان الشیء الذی لاجلہ یحسن الفعل او یقبح یجب ان یکون بالآخرۃ حسنا لعینہ او قبیحا لعینہ فلو توقف حسن
کل شیء علی حسن شیء آخر لزم التسلسل بمعنی وجود اشیاء غیر متناہیۃ نظرا الی نفس الاشیاء او بمعنی ترتب امور غیر متناہیۃ نظرا الی وصف الحسن **قولہ** ویجب ان یعلم المرکب المشتمل علی حسن او
قبح اما ان یکون حسنا بجمیع اجزائہ او ببعضہا مع قبح البعض الآخر او بدونہ واما ان یکون قبیحا بجمیع اجزائہ او ببعضہا مع حسن البعض الآخر او بدونہ فالمص رح خص الحسن باعتبار جزئہ
بالقسم الاول منہا یکون حسنا بجمیع اجزائہ ثم فسرہ بما یشمل القسم الثالث ایضا ای لا یکون بعض اجزائہ حسنا وبعضہا لا حسنا ولا قبیحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئہ ما لا یکون
من اجزائہ قبیحا لعینہ ولم یتعرض لجانب القبح والظاہر ان ما یکون بعض اجزائہ حسنا وبعضہا قبیحا یجعل من قسم القبیح تغلیبا لجانب القبح والحرمۃ ولا یخفی انہ اذا کان الشیء
حسنا بجمیع اجزائہ کان حسنا لعینہ وجعلہ حسنا باعتبار الجزء انما ہو مجرد اصطلاح **قولہ** وکذا القبیح ینقسم الی خمسۃ اقسام لانہ اما ان یکون قبیحا لذاتہ او لا والثانی اما ان
یکون قبیحا لجزئہ او لامر خارج عنہ وکل من الجزء والخارج اما محمول او غیر محمول وما سبق من ان الحسن والقبح یکون لذاتہ او لصفۃ من صفاتہ انما ہو فی بعض
الافعال فلا ینافی ثبوتہ فی بعض الافعال باعتبار امر خارج غیر محمول کالصلوۃ للوضوء **قولہ** وانما اطلق لما ذکر ان الحسن لمعنی فی نفسہ یعم الحسن لعینہ والحسن لجزئہ ورد
علیہ ان ہذا انما یصح فی الحسن بجزئہ من حیث ان جزء الشیء معنی کائن فیہ ولا یصح فی الحسن لعینہ اذ لیس ذات الشیء معنی فیہ فاجاب اولا بانہ مجرد اصطلاح وکانہ تغلیب باعتبار
ان ماہیۃ الاشیاء یکون حسنہا باعتبار الاجزاء وثانیا بان الکلام فی الافعال الموجودۃ الصادرۃ عن فاعلہا وہی لا محالۃ تکون جزئیات مشخصۃ مرکبۃ من التشخص
ومن المعنی الکلی الحسن لذاتہ کالعبادۃ مثلا فیا لنظر الی ہذا المرکب الاعتباری یکون الحسن اجمالی جزئیۃ الذی ہو المعنی الکلی والمذکور فی کتب القوم ان المراد بالحسن
لمعنی فی نفسہ انہ یتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فی ذاتہ سواء کان لعینہ او لجزئہ بخلاف الحسن لغیرہ فانہ یتصف بحسن ثبت فی غیرہ وہذا قریب مما قیل ان المراد
فی نفسہا ای مع قطع النظر عن الامور الخارجۃ عنہا **قولہ** الفرق بین الجزء قد استدل نفاۃ الحسن والقبح العقلیین بانہ لو حسن الفعل او قبح لذاتہ لما اختلف بان یکون حسنا
تارۃ وقبیحا اخری لان ما بالذات یدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شکر المنعم حسن بخلاف غیرہ والکذب قبیح ثم یحسن اذا کان فیہ عصمۃ نبی من ظالم فاشار الی جواب بان الحسن والقبیح لذاتہ
بمعنی بالخلاف الاضافات ہو المجموع المرکب من الفعل والاضافۃ فالفعل جنس والاضافات فصول مقومۃ لا انواع والحسن والقبیح لذاتہ ہو النوع لا الجنس نفسہ **قولہ**

واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى واخلائه في هذا المفهوم بل بانه فائدته في الخارج فيكون لازما بالاجزاء فظاهر هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قوله من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن + اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان فانه ... ذلك ... التصديق هو الاصل ... الاقرار ... فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا ... الا باظهار من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ... سائر الافعال ثم قال هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار تجعله جزءا في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلا فيه فاعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار + فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا + اعتبارا لجهة الركنية في حال الاختيار + وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار + وكالصلوة يسقط بالعذر ...

قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ... فاما ان لا يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف ... ما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره ... بهذين القسمين نظرا الى انه لا تقسيم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كل يحتمل السقوط وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ... بخلاف الاولين فليس ... الاتيان بالمامور به حسن لذاته ... يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اصلا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه فاعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولنا غيره ... الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به والوجوب فيقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري بل صرح المصنف بانه عندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان وانما هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه لم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب بان من ... احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار فان قيل ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي هو قسيم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن والمراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان كثير من المصدقين المقرين لعله عند ... من امارات للانكار وعلامات للاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار على صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا القبول والاذعان وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق

على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها للحسن بمعنى في غيره كالزكاة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت فان الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم وان اردتم به حسنا لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى

من حيث ان يكون للقلب اعتبار في تحقق ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان دون سائر اعمال سائر الاركان مع ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل حمد الله الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة بعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود وهذا لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه والايمان بالطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور منها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامات احدها ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيها انه لا عبرة لهذا الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان جبرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم تكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كان يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فهي بالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان المقصود بالصرح قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عنها انها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مامورة كما هو راى الاشعرية واما المصنف فقد اجاب بعين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لما مر ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه

فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به تمداعيا مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا الامر انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان تقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة امثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نسلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى او ترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما بعينه واما بجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه احسنا لعينه او بجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لعينه ولا بجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور

به حتى شرطت فيه الاهلية الكاملة + فان العبادات تشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا + كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها

وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم واجب لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن كذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنا بعينه او بجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها فيشترط في حسن النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن كل ما امر به بجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشروع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر فالاول هو الايقاع والثاني الهيئة المتوقفة فاردتنا المامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة بالاتيان الايقاع واحداثه فان قيل فلم لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه الامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة **قوله** تقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا المدح عاجلا والثواب آجلا + **قوله** فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضربا منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود بالاتيان بالذي قبله كحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به المراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا

فلا یحتاج فی کونه وسیلة الیها الی النیة واما قائم بهذا المامور به کالجهاد لاعلاء کلمة الله تعالی وصلوة الجنازة لقضاء حق المیت حتی ان اسلم الکفار لا شرع

الجهاد فان قضی البعض حق المیت یسقط عن الباقین ولما کان المقصود یتادی بعین المامور به کان هذا الضرب وهو ان یکون الغیر قائما بالمامور به لا

الضرب الاول وهو ان یکون الغیر منفصلا عن المامور به شبیها بالقسم الاول وهو ان یکون الحسن فی نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب

وامثالهما وهذا المعنی لیس مفهوم اعلاء کلمة الله تعالی لکن فی الخارج قصاره والقتل ذا بعد اعلاء کلمة الله فهم کما ان السقی فی المفهوم غیر الارواء لکن فی الخارج

هذه وکما ان الحیوان فی الحقیقة والمفهوم غیر الناطق والکاتب لکن فی الخارج هو عینهما فالجهاد حقیقة وهی القتل لیست حسنة لمعنی فی نفسها لکن فی الخارج

ای من عینه اهتمام قرینة تدل علی الحسن لمعنی فی نفسه او غیره یتناول الضرب الاول من القسم الاول ویصرف عنه الا بالدلیل ای الذی لا یقبل

الامر المطلق یکون امرا کاملا اذ یکون للایجاب فالامر الذی ذکرنا للاباحة او الندب ناقص فی کونه امرا فاذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن یقتضی الامر

ولم یکن الشیء حسنا لما امر الله تعالی به فیکون الکامل ای الامر الذی هو للایجاب مقتضیا للحسن الکامل لان الشیء لو لم یکن بحیث یکون فی فعله مصلحة عظیمة

وفی ترکه مفسدة عظیمة لما اوجب الله تعالی فعله لیکون الایجاب محصلا لفعله ومانعا من ترکه فالایجاب یدل علی کمال العنایة لوجود المامور به وکمال

العنایة بوجود المامور به یدل علی کمال حسنه وکمال الحسن ان یکون حسنا لمعنی فی نفسه وهو لا یقبل سقوط التکلیف • وکونه عبادة یوجب کمال

اشارة الی الحسن لمعنی فی نفسه بمعنی انه اتیان بالمامور به وانما اخترت فی الاول لفظ یقتضی وفی الثانی یوجب لان المعنی الاول مقتضی الامر والثانی موجب

فیکون متعینا ... ان بعض المراد بالقائم بنفسه لا یفتقر فی التحیز ... الاشارة الی المتحیز للغیر کالجوهر لان مثل ... عرض فکیف یقوم بنفسه کان حق العبارة ان

یقول لا بالمنفصل ... لکنه قال اما قائم بهذا المامور به تنبیها علی ان المراد بالقائم بنفسه بالمامور به المتصل غیر المنفصل **قوله** فلا یحتاج ای الوضوء فی کونه وسیلة

للصلوة الی النیة ان الصلوة انما تفتقر الی الوضوء باعتبار ذاته وهو کونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو کونه عبادة والمفتقر الی النیة هو وصفه لا ذاته **قوله** کالجهاد

فانه یحسن بواسطة الغیر الذی هو اعلاء کلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغیر الذی هو قضاء حق المیت فالغیران اعنی الامران الحسنان حاصلان بنفس المامور به

اعنی الجهاد والصلوة لا ینفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما صارا حسنین لمعنی کفر الکافر واسلام المیت وذلک معنی منفصل عن الجهاد والصلوة ولا یخفی علیک ان

کفر الکافر واسلام المیت ما یتادی بنفس المامور به ای الجهاد والصلوة ولا معنی لبیان الانفصال فی هذا المقام بل ینبغی ان یبین عدم الانفصال لمعنی تادیه بنفس المامور به

فیاتیه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغایر التباین تحقیقا لکون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغیر **قوله** لما کان المقصود یعنی ان المامور به الحسن لغیره لا شک انه مغایر لذلک الغیر

بحسب المفهوم فان کان مغایرا له بحسب الخارج ایضا کالوضوء للصلوة والسعی للجمعة فلا شبهة له بالحسن لمعنی فی نفسه وان لم یکن مغایرا له بحسب الخارج کالجهاد واعلاء کلمة الله فهو شبیه بالحسن

لمعنی فی نفسه من جهة کونه فی الخارج عین ذلک الغیر الحسن لمعنی فی نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبیل الحسن لغیره والشبیه بالحسن لمعنی فی نفسه دون العکس کالزکوة

والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصیرورتها فی حکم العدم بخلافها ثمه وقد یقال ان الواسطة ههنا کفر الکافر واسلام المیت وهما باختیار العبد وقد

عرفت انه **قوله** الامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق فی اقتضاء صفة الحسن یتناول الضرب الاول من القسم الاول لان کمال الامر یقتضی کمال صفة المامور به کذلک کونه

عبادة یقتضی هذا المعنی ویحتمل الضرب الثانی بدلیل فحمل المصنف القسم الاول علی الحسن لمعنی فی نفسه والضرب الاول منه علی الا یحتمل السقوط بحال وعدل عن حمله یحتمل الضرب الثانی الی قوله ویصرف عنه

الی المعنی فی غیره کالجهاد وما یحتمل السقوط او شبیه بالحسن لغیره الحسن لمعنی فی نفسه کالصلوة والزکوة ففی الجهاد الدلیل علی کونه حسنا لغیره وفی الصلوة علی احتمال سقوط التکلیف وفی الزکوة علی کونها شبیهة بالحسن

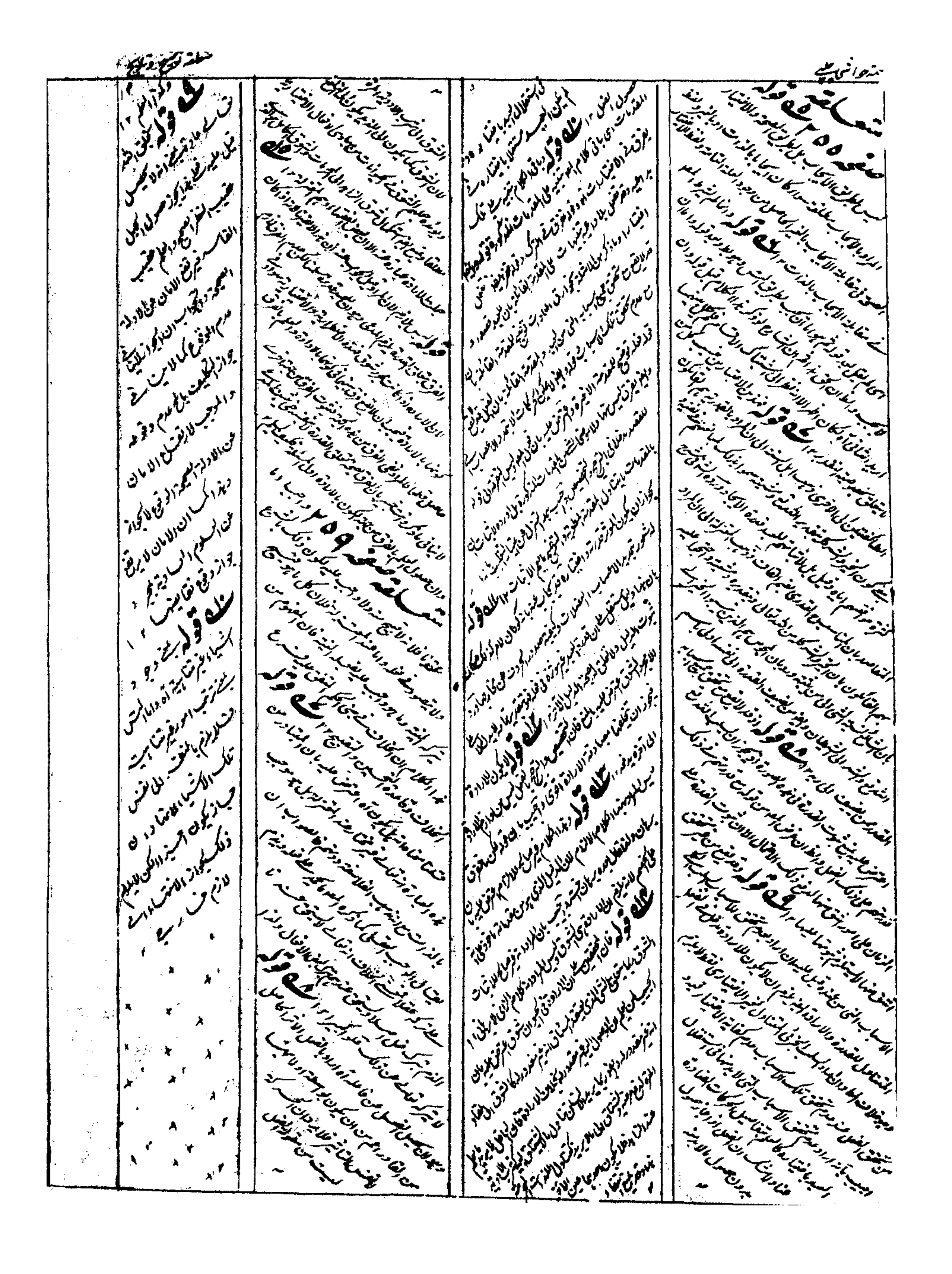
لغیره ولا یخفی ان استدلال الثانی وهو ان کون المامور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلک لا یدل الا علی کونه حسنا لمعنی فی نفسه من غیر دلالة علی عدم احتماله سقوط التکلیف

ولذا صرح بان ذلک اشارة الی الحسن بمعنی فی نفسه من غیر تعرض لعدم احتمال سقوط التکلیف به الا ان المذکور فی سائر الکتب ان الامر المطلق یقتضی حسن المامور

به لمعنی فی نفسه من غیر تعرض لعدم احتمال سقوط التکلیف وذکر فی بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو الحسن عینه حقیقة

والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي ان الامر بالجمعة يوجب حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز الظهر عند المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكننا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره يوم الجمعة فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر وهذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف ههنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وعليه ما في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر ثم حضر الجمعة لم ينتقض عنده لانه لا امر بالسعي في حق المعذور وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر فصل في التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كالايمان الى جهل وعندنا ليس التكليف بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل هو يخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا ان للعبد قصدا اختياريا فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد الجازم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على ما هو قدرته على سببها الموصل اليه غالبا وهو القصد وهو على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان وهذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان من انقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له

لانا لا نحكم به حكم ومنشأ الحسن المعنى في فرد كالزكوة ونحوها والطلب بالغرب الثاني بمقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لغيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام **قوله** الفرق بينهما هو ان المقتضي بعدم ان يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن ... **قوله** لما لم يخاطب المعذور بالجمعة ... **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع ... حسنا بشرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه ... ثم اورد مباحث القدرة ... ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ... لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء يستدعي حصوله ... فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه تعالى اخبر بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ... فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز فالمراد منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لانه يقول ان لا تاثير لقدرة العبد في الافعال بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء ... ان القدرة مع الفعل لا قبله ... **قوله** وهو غير واقع في الممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف ... ان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف ... على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ... فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا ... ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله ...



متعلقة صفحة ٢٦١

قوله [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible]

بالدليل المذكور [illegible] التصديق [illegible] الايمان [illegible]

متعلقة صفحة ٢٦٢

قوله [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible]

متعلقة صفحة ٢٦٣

قوله [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible]

متعلقة صفحة ٢٦٥ ح وبالجملة فالمنع [illegible] الفعل بدون علة تامة ممتنع [illegible] الاختيار [illegible] الافعال مخلوقة [illegible] على ان ترجيح الاختيار [illegible] الحيوانات [illegible] فيكون امتناع احد الطرفين بالغير [illegible]

[illegible] **قوله** لانتفاء شرط اى شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به [illegible] لايكون الفعل من جنس ما يتعلق به القدرة [illegible] ويكون من جنسه لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به [illegible] ١٢ [illegible]

قوله [illegible] انه تعالى [illegible] **قوله** خلافا للاشعرى [illegible] صورة انتفاء الشرط الذى ذكرنا ١٢

وعنده لا تاثير لها - اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه - اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق مبني

لا على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء

لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

في الفصل المتاخر - بل يثبت اي نفس الوجوب بالسبب الاهلية على ما ياتي - في فصل الاهلية + والقدرة نوعان ممكنة وميسرة

فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به من غير حرج غالبا انما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة -

الفعل فيثبت به وان معنى لا تاثير لقدرة العبد في افعاله الا بناء على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو لا يسلزم الخ وهو انقلاب علم الله جهلا ووقوع

الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا في حد

ونفسه بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما عدم الامكان لذلك لان التقاص الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير

محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع

ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور فقال ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون

او لا يكون ومع يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او

عدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره

وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار قوله في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع

ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لازم فوقوع التكليف بالممتنع بالذات مع فضلا عما لا يطاق وما ذكر انه يصلح جوابا

عن ذلك والمخلص الا يقال ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن واما بعده فهو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى **قوله** عنده اي لو كان

التكاليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما نسب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد

مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع او الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند الحنفية مبني

على انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل

ان تكليف عباده بما لا يطيقونه فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى

وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة

والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا فهذا قول لا ينتج

عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الفعل والتكليف مشروط

بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما سنعرف

من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك

يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف

الا بما يستطيع العبد القيام به عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا وعند وروده الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة

لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج وجوب القدرة التي

هي منشاء الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من

غير حرج غالبا انما قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب فيجب

فی الحج من قبیل القدرة الممکنة ﴿ وہی شرط الاداء کل واجب فضلا من اللہ تعالی بدنیا کان او مالیا فلہذا یجب التیمم مع العجز والصلوة قاعدا او مومیا معه ای مع العجز وتسقط الزکوة اذا ہلک المال بعد الحول قبل التمکن اتفاقا فعلی ہذا یتصل بقوله وہی شرط الاداء کل واجب ﴿ قال زفر لا یجب القضاء علی من صار اہلا للصلوة فی الجزء الاخیر من الوقت لانه لا یجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقیقة القدرة للاداء اذا کان ہو الغرض اما ہنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامکان القدرة علی الاداء بامکان امتداد الوقت کاف للقضاء کمسئلة الحلف بمس السماء ﴿ فانه ینعقد الیمین لامکان البر فی الجملة کما کان النبی علیه السلام فامکان الاصل ہو البر کاف لوجوب الخلف وہو الکفارة ﴿ علی ان القدرة التی شرطنا ہا متقدمة ہی سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت ہنا فاما القدرة الحقیقیة فانہا مقارنة للفعل ای ولئن سلمنا ان امکان القدرة علی الاداء غیر کاف لوجوب القضاء بل یشترط لوجوب القضاء وجود القدرة علی الاداء فوجود القدرة علی الاداء حاصل ہہنا لان القدرة التی تشترط لوجوب العبادات متقدمة ہی سلامة الالات والاسباب وہی حاصلة ہہنا ولا تشترط القدرة التامة الحقیقیة لانہا مقارنة للفعل لان العلة التامة تکون مقارنة للمعلول اذ لو کانت سابقة یلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ﴿ او نقول القضاء یبتنی علی نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما فی قضاء المسافر والمریض الصوم ولا یشترط لقاء ہذه القدرة ﴿ ای الممکنة ﴿ لبقاء الواجب ای التمکن علی الاداء یبنی عن بقائہا فلہذا لا یشترط للقضاء فلہذا اذا ملک الزاد والراحلة فلم یحج فہلک المال لا یسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممکنة فقط

بین اذ المتبادر الکثیر بان کلما لیس کثیرا ولیس کل لیس نادرا ... والثالث نادر **قوله** ای القدرة الممکنة شرط لوجوبه اذ کل واجب فضلا من اللہ تعالی لان القدرة ای ممکن التکلیف بدونہا ہی ما یکون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل یکون فضلا من اللہ تعالی ومنه **قوله** فامکان القدرة علی الاداء بامکان استداد الوقت کما کان لسلیمان علیه السلام کاف للقضاء ولم یعتبر امکان القدرة فی الحج بدون الزاد والراحلة وامکان قدرة الشیخ الفانی علی الصوم والمقعد علی الرکوع والسجود وزوال عمی الاعمی مع ان ہذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ایضا متعذر فی ہذه الصور **قوله** کما فی مسئلة الحلف بمس السماء بخلاف یمین الغموس لانه قد یمتنع امکان اعادة الزمان الماضی ولو سلم فصدق المحلوف علیه محال اذ باعادة الزمان الماضی لا یصیر الفعل الذی لم یوجد من الحالف موجودا فیه اذ لا یتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان یفعله فیه **قوله** فاما القدرة الحقیقیة فقد اختلفوا فی ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون علی انه ان ارید بالقدرة القوة التی تصیر مؤثرة عند انضمام الارادة الیہا فہی توجد قبل الفعل معه وبعده وان ارید القوة المؤثرة المستجمعة بجمیع الشرائط فہی مع الفعل بالزمان وان کانت متقدمة بالذات بمعنی احتیاج الفعل الیہا ولا یجوز ان تکون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنی جملة ما یتوقف علیه لما مر فی فصل الحسن والقبح فلہذا قال ان القدرة التی شرط تقدمہا وجود اداء العبادات ہی سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة بجمیع شرائط التاثیر فان قیل یجب ان یکون التکلیف مشروطا بالقدرة بمعنی القوة المستجمعة بجمیع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونہا ممتنع ولا تکلیف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جمیع شرائط التاثیر واجب لامتناع التخلف ولا تکلیف بالواجب لانه غیر مقدور [illegible]

والتحقیق انه قبل المباشرة مکلف بایقاع الفعل فی الزمان المستقبل وامتناع الفعل فی ہذه الحالة انما ہو لعدم علته التامة لا ینافی کونه مقدورا ومختارا له بمعنی تعلق قدرته وارادته [illegible] الا ینافی ان یکون الفعل محالا لا یصح تعلق العبد [illegible] الی ایجاده [illegible] ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعہا واجب فلا تکلیف الا [illegible] الاول تکلیفا بالمشروط عند عدم الشرط وفی الثانی تکلیفا بتحصیل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دلیل زفر حاصله منع المقدمة المطویة القائلة بان ما لا اداء له لا یجب قضاؤه والسند ہو وجوب قضاء صوم المسافر والمریض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا یشترط یحتمل ان یکون جوابا آخر عن زفر رحمه اللہ وان یکون ابتداء کلام یعنی ان القضاء انما یجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وہو غیر مشروط ببقاء القدرة الممکنة لان ما یفتقر الی حقیقة ہذه القدرة وبقائہا ہو حقیقة الاداء واما التمکن من الاداء فمستغن عن بقائہا بل یکفی مجرد امکانہا ولو توہما واذا کان الوجوب باقیا بدون بقاء ہذه القدرة کان القضاء ثابتا بدونہا فلا تکون شرطا

لان الزاد والراحلة اوفی ما یتمکن علی ہذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممکنة ما نیا فی قولہ ان القدرة التی
شرطنا ہا متقدمة الی آخرہ والمیسرة ما یوجب الیسر علی الاداء کالنماء فی الزکوٰة ویشترط بقاؤہا لبقاء الواجب لئلا ینقلب الی
العسر فلا یجب الزکوٰة فی ہلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن بخلاف الاستہلاک لانہ تعدی فان قیل لما شرطتم بقاؤہا لبقاء الواجب
ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فلا یجب بعد ہلاک بعضہ فی الباقی توجیہ السؤال انکم شرطتم بقاء القدرة المیسرة لبقاء الواجب
والنصاب شرط للیسر فیجب ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فینبغی ان لا یجب الزکوٰة فی الباقی اذا ہلک بعض النصاب فاجیب
بان النصاب شرط للیسر بل للتمکن فی ہذا الکلام ما فیہ قلنا النصاب ما شرط للیسر لان الواجب ربع العشر ونسبتہ الی الکل والقادیر سواء
بل لیصیر المکلف غنیا اہلا للاغناء لقولہ علیہ السلام

للقضاء بل للاداء فقط وہو المط ولا یلزم تکلیف ما لیس فی الوسع لان ہذا لیس ابتداء تکلیف بل بقاء التکلیف الاول علی ما ہو المختار من ان القضاء انما ہو بالسبب الاول
لا بنص جدید وقد یستدل علی اختصاص ہذہ القدرة بالاداء بانہ یلزم فی النفس الاخیر من العمر قضاء جمیع المتروکات من الصلوٰة والصوم مع عدم القدرة ولیس ذلک
لیظہر اثرہ فی الخلف کما فی الجزء الاخیر من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابہ ان ذلک انما اعتبر لیظہر اثرہ فی المؤاخذة فی الآخرة کالمیت یبقی علیہ الواجبات
حتی بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز کلی یسقط معہ الفعل قطعا ومن ہہنا قیل للفرق بین الاداء والقضاء فی ان کلا منہما ان کان یطلب بالنفس الفعل فلا بد من
بقاء القدرة اذ لا یتصور الفعل بدونہا وان کان یطلب بالآخر لکفی توہم القدرة ففی النفس الاخیر یجب الواجبات لتوہم امتداد الوقت لیظہر اثرہ فی الوجوب کذا الصلوٰة
بعض القدرة تبقی فی الذمة بتوہم حدوث القدرة **قولہ** لان الزاد والراحلة دلیل علی انہما من القدرة الممکنة حتی لا یشترط بقاؤہا لبقاء وجوب الحج ثم الظ منہا من قبیل الآلات التی ہی
وسائط لحصول الفعل فجعلہما من القدرة الممکنة لا ینافی تفسیرہا بسلامة الآلات والاسباب علی ما زعم المصح **قولہ** والقدرة المیسرة ما یوجب الیسر علی الاداء ای قدرة العبد یتمکن بہا الاداء نیل الاداء بسبب الامکان
بالقدرة الممکنة فہی کرامة من اللہ تعالیٰ وہی الدرجة الثانیة من القدرة الممکنة ولہذا اشترطت فی اکثر الواجبات المالیة التی اداؤہا اشق علی النفس عند العامة
وذلک کالنماء فی الزکوٰة فان الاداء ممکن بدونہ الا انہ یصیر بہ السیر حیث لا ینتقص اصل المال وانما یفوت بعض الثمار ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطا للتمکن
من الفعل واحداثہ کانت شرطا محضا لیس فیہ معنی العلة فلم یشترط دوامہا لبقاء الواجب اذ البقاء غیر الوجود وشرط الوجود لا یلزم ان یکون شرطا للبقاء کالشہود
فی النکاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف المیسرة فانہا شرط فیہ معنی العلة لانہا غیرت صفة الواجب من العسر الی الیسر اذ جاز ان یجب بمجرد القدرة الممکنة
لکن بصفة العسر فاثر فیہ القدرة المیسرة واوجبتہ بصفة الیسر فیشترط دوامہا نظرا الی معنی العلیة لان ہذہ العلة مما یکفی لبقاء الحکم بدونہا اذ لا یتصور الیسر بدون
المیسرة والواجب لا یبقی بدون صفة الیسر لانہ لم یشرع الا بتلک الصفة فلہذا اشترط بقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان الظ یقتضی ان یکون الامر بالعکس
اذ الفعل لا یتصور بدون الامکان ویتصور بدون الیسر **قولہ** فلا یجب یعنی بعد ما تمکن من اداء الزکوٰة بعد الحول ولم یؤد حتی ہلک المال لم یبق الوجوب بعدم
بقاء القدرة المیسرة خلافا للشافعی رح واما اذا لم یتمکن بان ہلک المال کما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قیل ففی صورة الاستہلاک بان ینفق المال
فی حاجة او یلقیہ فی البحر قد انتفت القدرة المیسرة فینبغی ان لا یجب الضمان فجوابہ ان اشتراط بقاء القدرة المیسرة انما کان نظرا للمکلف وقد خرج بالتعدی
عن استحقاق النظر لہ لم یسقط الوجوب عنہ ونقول یجعل القدرة المیسرة باقیة تقدیرا زجرا علی التعدی ورد الما قصدہ من اسقاط الحق الواجب علیہ لنفسہ ونظرا
للفقیر **قولہ** وفی ہذا الکلام ما فیہ یعنی ان التمکن من اداء الزکوٰة لا یتوقف علی ملک النصاب بل یکفی ملک قدر المؤدی فکیف یکون وجود النصاب من شرائط
التمکن مراجعا الی القدرة الممکنة علی انہم فسروا القدرة الممکنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب لیس منہا وہذا لا یرد علی کلام القوم لانہم لم یجعلوا النصاب
من القدرة الممکنة بل من شرائط الوجوب حصول الاہلیة بان یکون غنیا فیتمکن من الاغناء لا من شرائط الیسر بناء علی انہ لا یغیر الواجب من العسر الی الیسر
لان ایتاء الخمسة من المائتین وایتاء الدرہم من الاربعین سواء فی الیسر وہذا معنی قولہ ونسبتہ ربع العشر الی المقادیر سواء بل ربما یکون ایتاء الدرہم من
الاربعین ایسر من ایتاء الخمسة من المائتین واذا کان النصاب شرط الوجوب لا شرط الیسر لم یشترط بقاؤہ لبقاء الوجوب فیبقی فیما بقی من النصاب بعد ہلاک البعض

لاصدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب كذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحال مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكر تا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وهذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة ليسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب

لان الوجوب في جزء منه فلا يتكرر فلا يشترط دوام شرط فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة او المال الغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده والكه استناده وهذا يدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير بالنقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يتحقق الاغناء الا بالغنى كما لا يتحقق التمليك الا بالملك عليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس الا الشرعي على الاغناء عن السؤال ودفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلهذا جعل المصنف الاثر دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكاره الحاجة فلا بد لاهلية الاغناء من الغنى الشرعي بالنظر الى الحكم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله افضل الصدقة جهد المقل قلت اما جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو المعلوم بقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتنزه عن التكفف ان كان فقيرا ويسخى له ان يتعلق قلبه بالتصدق بحيث لا يفضي الى بطالة الدين اذا سكت وان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك بما ذكر **قوله** ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني نوع التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل انتاكيد لانه لابد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر حيث لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال ههنا غير معين هذا كالمخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال اذا استفاد مالا آخر قبل الاداء ولا يعود الزكوة فيكون دون الزكوة

وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمودي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لاضافة الصلوة اليه + اذ الاضافة تدل على الاختصاص نعلها نهاية ما الى الاختصاص الكامل الاسبق ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة فمجازية لا اختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية والامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها توجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع + والتغير بالتغير وصحة وكراهة وفساد والتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على الشهر وحولان الحول كالزكوة قبل الحول الحقيقة + اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب + ان الوقت وان لم يكن موثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه الامور موثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو + اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء + سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها +

اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا +

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار ولا اظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء وجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل ... التقسيم ان هذا الموقت اما ان يضيق وقته الا ... واما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته ... واما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او في الوقت اما ان يكون سببا للوجوب ومعيارا للاداء او لا هذا ولا ذلك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة المودي من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب ... وقوعها في ذلك الوقت فيه فوقت الصلوة ظرف للمودي اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو شرط للاداء لانه لا يتحقق الاداء بدونه ... داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده ... لان المكلف باعتلاء ... صفة الاداء ... فان الوقت ظرف ... فلا حاجة الى ... ولا لزوم ... يستغني عن ذكره ... بيان اشتراك الصوم والصلوة في ... الوقت ... كان الموثر فيه ... على العباد ... الاحكام ... الاسباب الظاهرة كالملك ... ان ... مترادفة في الاوقات ... على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان الظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** والتغير اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المودي او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب **قوله** والتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح ... لما يفيد ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع ... تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط ... الاداء ولا يتصور تقدم عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا بسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى

ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ... ثبت نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء وجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان هنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء اعني الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وهم افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل لكان الوارث كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها قيامها بسبب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وجب في ذمة الصبي من المال كما لو دفع في

والاداء عليهم لعدم الخطاب * اما في الاولين فلان الخطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر * ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يرى
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فيقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون [illegible] نفس
وجوب الاداء فلا يبقى فرق [illegible] الفرق بينهما وما اوفق نظره وما اتين حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان [illegible] سببا للوجوب [illegible]

بيت الصبي مال بيّن واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن
اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك
التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود
الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم
الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه وفيه ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة
اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا تصوره في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال
يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب [illegible] الى ان نفس الوجوب [illegible]
الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في
الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر [illegible] في العبادات
اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي [illegible] لازم [illegible] المحل [illegible]
من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة
امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من
ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة
ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة [illegible] ان القضاء قد يكون
بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ما [illegible] وجوب بدون وجوب
الاداء وكان بينهما فرق [illegible] فان العذر [illegible] في حال قيام العذر [illegible] بعد زوال العذر [illegible] والمشتري يلزمه [illegible] المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة [illegible] الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** والاداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمأمور به
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب الخ [illegible] الاصح من ان الواجب احد [illegible]
قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا
ان الساقط قد يكون نفس الفعل [illegible] تركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة
في حق النائم تحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط
قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية

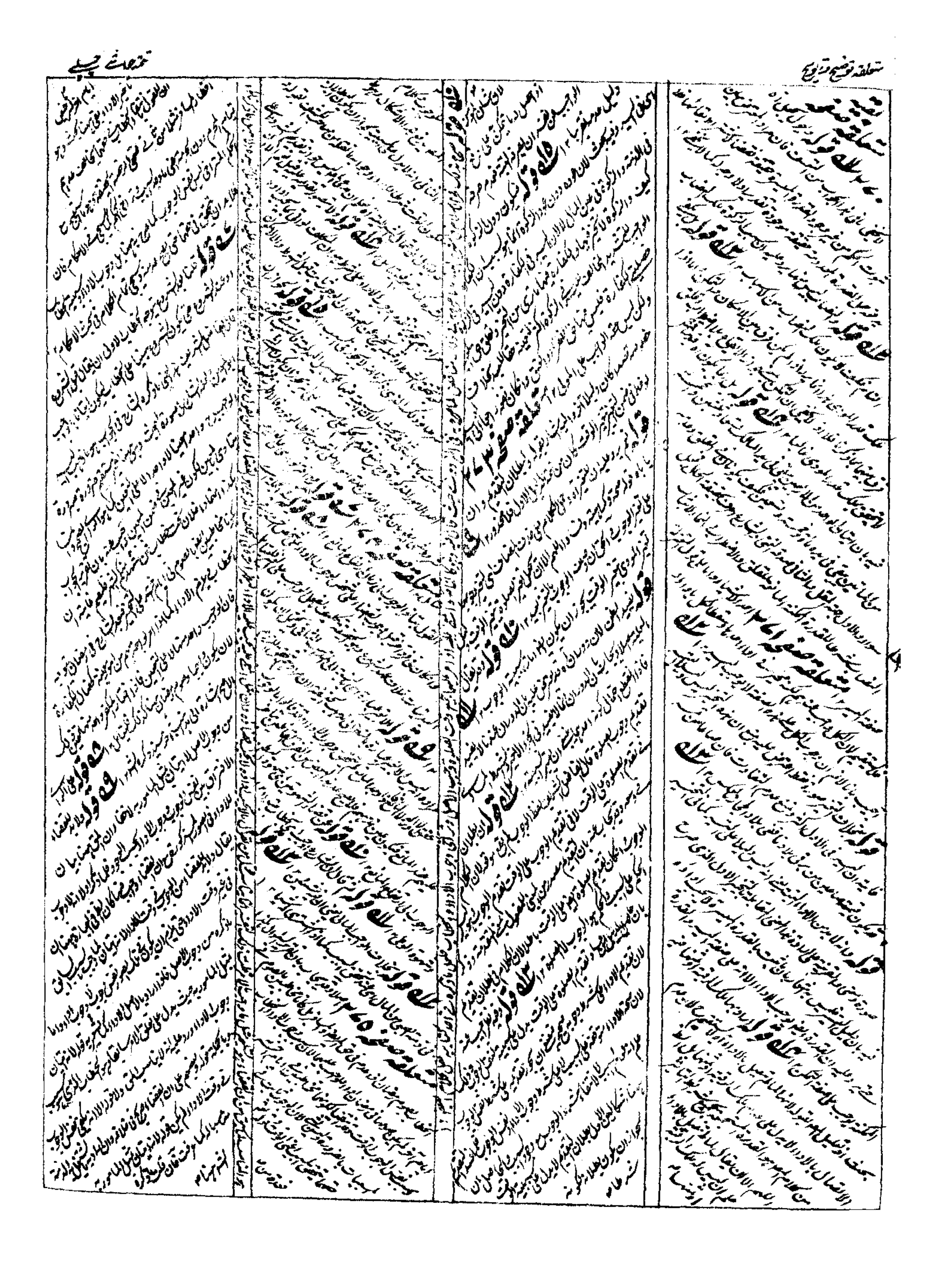
٢٧٥

كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لا زمان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بالاداء حتى لو كان السبب بذاته وداعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب مزاع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلابد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس محل الوقت بل بعضه فقال + ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله + اي السبب ليس كل الوقت لانه لو كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا اعني قوله + لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب وذا تعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر اللاصح التقدم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء السبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدي + لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل الا ان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي من الصلوة +

منحصرة في الوقت والخطاب لما انه لابد من سبب والتي غير صالح للسببية ولما انعقد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المعد والقائل ان يمنع عدم الخطاب انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت وفي ايام اخر كما في الواجب المخير والمعيب انهم جوزوا الخطاب للمعدوم بناء على ان المعدوم والمعدوم والفصل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصح بذلك كالمريض بوم مرتبتان المشركين الى ذا برء قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا ابلا ايمار **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يتوهم ان الوجوب بما يكون الفعل يعني الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب بلا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان المشهور هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب ليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يقضي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما هو الا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب ووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان معنى ظرفية كل الوقت وسببية معا فانه ضرورة ان الجزء فيه تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين الا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت فيكون ما صار والملازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف

صفحة ٢٦٨ سطر ٣

قوله



في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل وكذلك قبل الغروب ❊ فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء ❊ البناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا ❊ لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن يرد الشكل بالفجر ❊ يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل والفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا ولعل هذا اشكال اتفق في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر بالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعتراض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر لان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ❊

في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب الوجود والاتصال بالسبب ملاحظة ولا عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب يتقدم الوجوب الاداء حتى يعتبر الاتصال فلم لا يجعل السبب ثم الاداء الوجوب يفضي الى الوجود ونفي الاداء ... فان تعين الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء ... والى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل ... فان قيل ان يتصل الاداء بالجزء الاول تقررت السببية من غير انتقال ... فلا سببية التي ينتقل عنه ... لا يعتمد اتصال السببية عن الجزء الاول ... وهذا الانافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق التعاقب الانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء ... بانتقال لتوقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور ... ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببية ... **قوله** ومدها اي صلوة العصر ان غربت الشمس قبل فراغه منها على مرح بخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد ... **قوله** قلنا لما كان الوقت كله ... اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ... ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب ... كما في الفجر ... كما في العصر وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح بان اعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا بد ... يستغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت اما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب والعشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد في العصر دون الفجر بلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب لان ... ولما لزم هذا الفساد اي النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان ... بان الفساد على الناقص لا يفسده ... لا يشكل بالفجر وقد يجاب اشكال الفجر بان العصر ... هو وقت الصلوة ... الطلوع ... وقع الغروب ... فاما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر ... فمعنى الاتيان بالعزيمة ان يشغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة ... الى ان السبب ... الجزء المتصل بالاداء ... الجزء الذي قبيل الشروع بل ...

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت ههنا ✽ هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت و هذه الضرورة غير متحققة في القضاء ✽ فوجب القضاء بصفة الكمال ✽ اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ✽ ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ✽ ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا فيه كان الاختيار الى العبد في تعيينه تعيينه لفظا اذ ليس له وضع الشرع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط ✽ اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب ✽ هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال ✽ لان ما ثبت حكما اصليا ✽ وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال ✽ بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض من تقصير العباد ✽ واما القسم الثاني ✽ وهو ان يكون الوقت معيارا للواجب ويكون سببا للوجوب ✽ فوقت الصوم وهو رمضان ✽ اي نهار رمضان ✽ شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف ✽ فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسببا للوجوب بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة ✽ فانه اذا كان الشيء خبرا لاسم الموصول فان الصلة علة للخبر قد ذكر غير مرة انه اذا حكم ✽ على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه وتكرره ✽

فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل للاداء وعلى هذا الاير... [illegible] ان الجزء الذي ... عليه الخ و بالغروب يجب سبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائتة كيف تقع منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار ... الذي ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت علية وبقيت سببية فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من بلغ في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة رح وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الوجوب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا قبله فالمؤدى في اول الوقت لا يكون ... واجبا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول لما ثبت نفس الوجوب يجب الاداء متوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا تعيين بعض اجزاء الوقت تعيين العبد لفظا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك ... بالطريق الاولى وذلك لان التعيين من باب الشرع وهذا من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس في ذلك تعيين جزء اذ يجب الاداء ... الاختيار في تعيينه فلا بأن يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك ... الجزء ... كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور ... تعيين ... يختار ... فتعيين الواجب ... في هذا ... لكن ... الوقت ... انه يجب في اول الوقت ... القضاء ... **قوله** ... **قوله** ... **قوله** ...

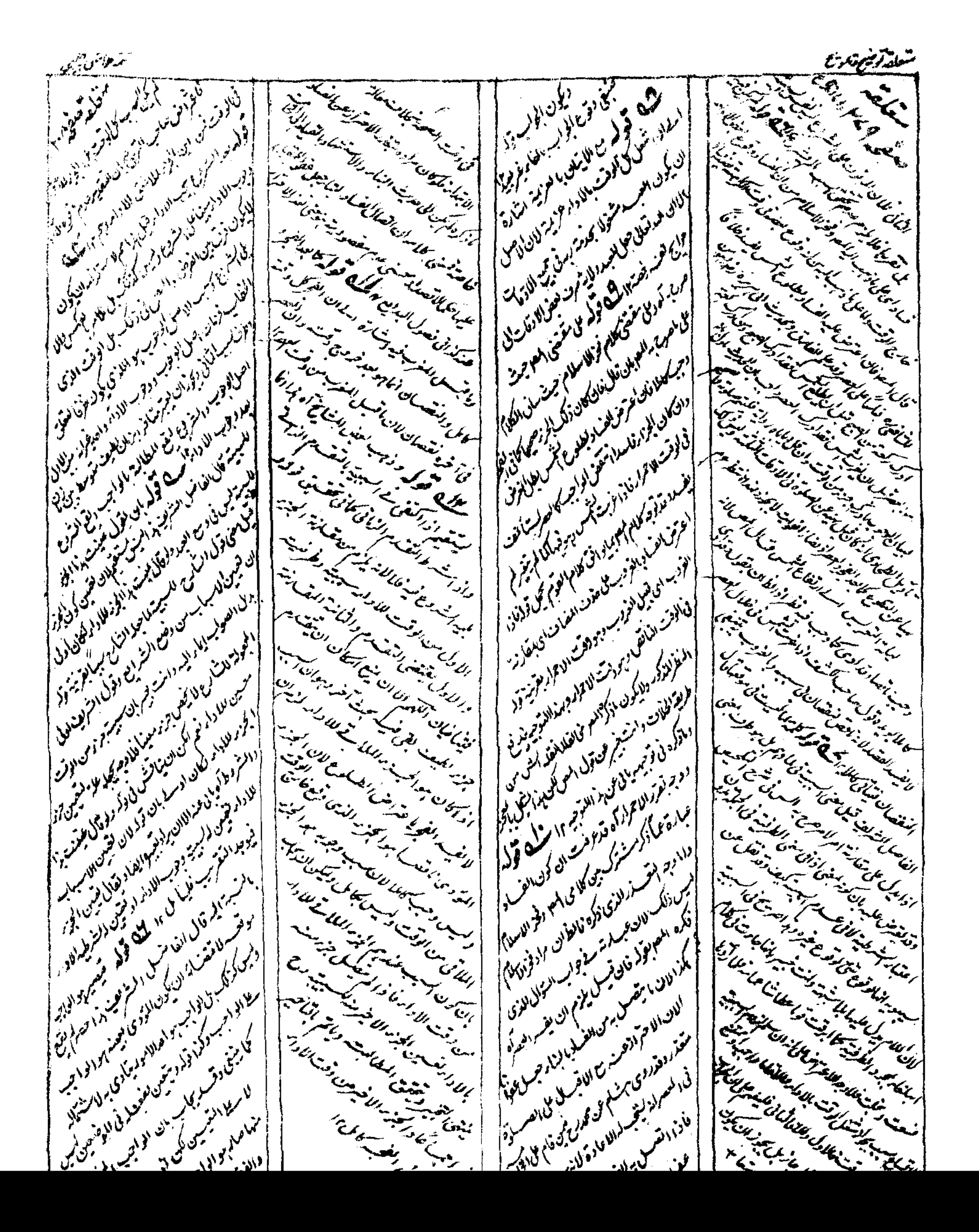
لصحة الاداء للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكم انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر. لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر + لكنه خص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يات اذا صام واجبا آخر + جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك + ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول + وهو قوله فلمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى + ان شرع في النفل يقع عن رمضان + لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه فيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي في اداء رمضان لا النفل + وعلى الثاني + اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان + وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض فاذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي هذا الكلام نظر لان الرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة + وقال زفر رحمه الله تعالى هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمرض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل + اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا + اي الصوم رمضان + ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبر الا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في منفعة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين +

صوم رمضان الاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لا بمعنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مفض الى الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني السبب ما الوقت اما الخطاب بالاجماع او عدم الثالث ليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل ... الليل بناء في الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه لكن السلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا حاجة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه كما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه في حق الصائم كالاداء في حق الاداء وانه لا يسلم بالعليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق الاداء لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان

قوله وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** وفي هذا الكلام نظر حاصله ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما ذكره شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي يوهم الفرق بين المسافر والمريض سهو واما المريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض **قوله** وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وههنا ابتداء تفريع ... على التعيين الوقت

هذا القول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب
لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ﴿ ولا تغير الخطأ
في الوصف ﴾ بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين ﴿
وقال الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى تلك النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك

في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر رح يكون صوما وقضاء الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير كما اذا وهب كل النصاب من الفقير او نوى بنية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اداء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رح فكيف بالهبة قلنا المراد النية متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها والجبر ينافي العبادة وذلك لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تقع ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا العوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رح لما كانت الصدقة حصل باعتبار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد ملكا له من غير ان يثبت فيه لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ليس عبادة ولهذا اختلفت ثوابا فكما لا يصير الفعل قربة الا من النية كذلك لا يصير نية القربة فرضا ونفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او لمطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نقول انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده قلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال وكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال لزيد يا اسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد شيء ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما متحدان بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف يعني انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من التنافي فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم



تعليقة تعليقة منه من قال الواجب ... [illegible]

[illegible]

فیفسد الکل لعدم التجزی ای لعدم تجزی الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الکل ﴿ والنیة المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنیة المتقدمة المنفصلة عن الکل فلان یصح بالمتصلة بالبعض اولی ﴿ جواب عن قوله ان النیة المعترضة لاتقبل التقدم اعلم اولا ان الاستناد وهو ان یثبت الحکم فی الزمان المتاخر ویرجع القهقری حتی یحکم بثبوته فی الزمان المتقدم کالمغصوب فانه یملکه الغاصب بادار الضمان مستندا الی وقت الغصب حتی اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلکت فادی الضمان یثبت الغصب من الغاصب فالنسب ثم یقول اذا اعترضت النیة فی النهار لایمکن تقدمه الی الفجر بطریق الاستناد لان الاستناد انما یکون فی الامور الثابتة شرعا کالملک ونحوه اما فی الامور الحسیة والعقلیة فلا یمکن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقیقة النیة وهی امر وجدانی فاذا کان حاصلا فی وقت لایکون حاصلا قبل ذلک الوقت الاتری انها لاتستند اذا اعترضت النیة بعد زوال وکما فی صوم القضاء فان المستند یبقی البعض بلانیة فیحنث بانا لانقول ان النیة المعترضة تثبت فی الزمان المتقدم بطریق الاستناد بل نقول ان النیة فی الزمان المتقدم متحققة تقدیرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنیة فاذا نوی فی اول اللیل یجعلها الشرع مقارنة للعمل تقدیرا فکذا ههنا واذا کان الاکثر مقرونا بالنیة وللاکثر حکم الکل یکون الکل مقارنا بالنیة فلهذا قال ﴿ فیکون تقدیریة لا مستندة واطاعة قاصرة فی اول النهار فیکفیها النیة التقدیریة ﴿ فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النیة وفسد وشیع ذلک الفساد الی العود صحیحا باعتراض النیة بل نقول ان الجزء الاول لم یفسد بل حاله موقوفة فان وجد النیة فی الاکثر علم ان النیة التقدیریة کانت موجودة فی الاول والنیة التقدیریة کافیة فی الجزء الاول لقصور العبادة فیه وان لم یوجد فی الاکثر علم ان النیة التقدیریة لم یکن فی الاول ﴿ علی انا نرجح بالکثرة لان للاکثر حکم الکل وهذا الترجیح الذی بالذات اولی من ترجیحه بالوصف علی ما یاتی فی باب الترجیح ان شاء الله تعالی ﴿

یا ما لا اثر ان وصف العبادة یکون بقصد العابد بل هو التزام من الله تعالی فان الغرض اسم لما الزمنا الله تعالی ایاه وثبت ذلک بطریق قطعی بخلاف اصل العبادة فانه اسم للعمل علی سبیل الاخلاص لله تعالی وذلک بالنیة بان یقصد بفعله توجهه ولله الی الله تعالی وحده فاذا وجد الامساک المقرون بالنیة کان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضیة لایکون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالی فنیة النفل او واجب آخر لایسقط الفرضیة الثابتة فی نفس الامر اذ لا اثر لنیته ان اللازم لیس بلازم کالمولود الثانی یتصف بالاخوة وان نفی ان اخ لیس باخ بناء علی ان امه تلد مولودا آخر علمنا ﴿ قوله فیفسد الکل لعدم التجزی لا یقال مع البعض فیصح الکل لعدم التجزی لانا نقول الصحة وجودی فیفتقر الی صحة جمیع الاجزاء بخلاف الفساد وهذا ترجیح الفساد فی باب العبادات احوط ﴿ قوله والنیة المعترضة یعنی ان اقتران النیة بجمیع الاجزاء متعذر وبادل الاجزاء متعسر ومسح فلابد من التقدیم علیه بان یعزم فی اللیل انه یمسک لله تعالی من الصبح الی الغروب لا یعزم علی الترک فیه استدامة کالنیة فی اول الصلوة تجعل باقیة الی آخرها واما النیة المعترضة فی خلال الصوم فلا تقبل التقدیم علی ما مضی من الامساکات لان المنوی انما یعتبر حکما اذ تصور حقیقة کالنیة فی خلال الصلوة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب ان الاصل النیة المتاخرة متقدمة بل تجعل النیة السابقة فی الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء الیوم متحققة تقدیرا کما ان النیة المتقدمة التی لااقتران شیئا من اجزاء الیوم تعتبر مقارنة لها تقدیرا والاختفاء فی انه لما صح الصوم بالنیة المنفصلة عن جمیع الاجزاء فلان یصح بالنیة المتصلة بالبعض اولی لکن جعل النیة باللیل افضل لما فیه من الامتیاز والمسارعة الی الامتثال فان قیل المعدوم المسبوق بالوجود یمکن ان یقدر تحققه بان یجعل موجودة فی حکم الباقی بل بان یمتنع طریان العدم علی النیة المتقدمة باللیل فان من عزم علی فعل یجعل عازما علیه ما لم یرجع عنه اولم یعزم علی ترکه والمعدوم بالعدم الاصلی فلا معنی لتقدیر تحققه قلنا کما ان المتقضی یجعل کانه باق تقدیرا فکذلک الآتی لانه بصدد الکون ولم یجعل الاقتران بالبعض لا بالاجزاء بمنزلة الاقتران بالکل لانه من حیث کونه صوما جملة الامساکات فی الیوم شیء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالکل حکما ولان للاکثر حکم الکل فی کثیر من الاحکام فیجعل اقتران الاکثر بالنیة بمنزلة اقتران الکل بها فان قیل البعض الاول یفسد قبل ان یقترن به النیة وبعد الفساد لایعود صحیحا قلنا لابل یتوقف الامساکات المتقدمة اصلها الصوم فان صادف نیة الصوم فی الاکثر صارت صوما والا فسدت فان قیل لو کان الاقتران بالبعض کافیا لصح الصوم بنیة بعد نصف النهار قلنا یجب ان یکون ذلک البعض بحاله حکم الکل من وجه لیکون الاقتران بمنزلة الاقتران بالکل ﴿ قوله واطاعة قاصرة فی اول النهار لغلبة المخالفة للهوی بناء علی عدم اعتیاد الاکل والشرب فیه فترک الاکل

اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا يصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة + فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصحيح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه الباقي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عند لم تثبت الضرورة + وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذ انسي النية في الليل او نام او غمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له مثلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروي هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه قام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا واولهما قوله لما صح بالنية المتصلة وثانيهما قوله لان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه + اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمودى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه + اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال + ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان + المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع المنذور + واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها لكان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيلغي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار

خارج نحو الضحوة ولا حقيقة فيه والابتداء لكمال الطاعة من بعد الضحوة الكبرى **قوله** في كتاخير نصلها ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة ببعض في بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون تعليل النادر قلنا انما سويناها في اصل الحاجة لا في قدرها والحاجة في مثله كالعام في سوقه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل ويخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل مقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الصبح الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار الصومي **قوله** خلافا له فان المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني المنذور صوم رجب وصوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية ونية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيد والنذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا الحكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن معينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا يشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس سببا انما السبب النذر فلا يكون من القسم الثاني بل قسما برأسه فلا انحصار الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا اشكال ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا احكامه فقصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شاهد وفي القسم الثالث معيار لا غير لذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج تتوقف عليه الاداء في المنذور المعين

واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لاتستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لايصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا + حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لايجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لايفوته قال الكرخي وهذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لايوجب الفور اتفاقا بينهما وهذه مسئلة الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان [illegible] في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم ونحوهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما [illegible] ان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال ذلك الشك فقد [illegible] الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لايشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم + اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لايتعين بالعام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لايظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل + واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار + + +

فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث على ما مر بل نه عبارة عما يكون الوقت معيارا له سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو مشروع في الوقت وتعيينه انصرفت اليه والا فلا فيصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من جهتين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة ان لايصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لتوسعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لايجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لايسع وجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لايفوته في العمر بان عاش الى ان ادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء وكاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلامنا في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الوجوب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداءه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوت يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا +

ولكنه ليس معيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت + بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو المقدر به الشيء كالمكيال ونحوه + فان تطوع + هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت + عليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض اتفاقا عليه فان هذا + اي التطوع وعليه حجة الاسلام + من السفر فيحج عليه + اي اذا نوى التطوع يحج عليه عن نية التطوع فبطلت نية فبقي النية المطلقة وهي كافية + على انه يصح باطلاق النية وبلا نية لمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه واما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود + جواب عن قوله لمن احرم عنه اصحابه + بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة + فصل + هذا الفصل في ان الكفار هل مخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مما نقلته من اصول الامام شمس الائمة + ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية + اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا بقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله + اما في حق وجوب الاداء +

قوله لكنه ليس معيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الاركان والوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس معيارا بل ظرفا بل يكون شبيها بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل مخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل للاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع لشرط تقدم الايمان لانه رأس اسباب الاهلية لاحكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل مخاطبون بالتوسل الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان الترجمة هو ان حصول الشرط الشرعي بصحته التي كالايمان بصحة العبادات والطهارة بصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وأما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون بالاداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الاتفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وعبر بانه مجاز فلا يثبت

فكذا عند العراقيين من مشائخنا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا و لا يضر كونها غير معتد بها + جواب

اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليهم بشرط الايمان

كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ ما وراء النهر وبزيادة تعليق بقوله فكذا عند العراقيين + بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة

ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث + فيفهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير

الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا فرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا

فلعدم الدليل على الفرضية الحادثة + ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس سقوط العبادة عنهم تخفيفا بل سقوطا

نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر ههنا اي الاسم شمس الائمة رح ان علماءنا

لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى انها مسئلة مختلفة بين الشافعي واستدل البعض بان المرتد اذا اسلم

لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رح + فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها + والبعض

بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب يتعدم بالردة وصحة ما مضى

كانت بناء عليه + اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى + فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء

وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فهم

فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف + فاحتج على ضعف

الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف + فسقوط القضاء عندنا لا يدل

على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال

الثاني بقوله + ولان المؤدي انما بطل بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل

ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله + ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات + +

الا بدليل فان قلت لا حجة على الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قولهم والله ربنا ما كنا

مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير

غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام

لا مخصص له بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على فرضيته وهو ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليه مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام

لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب جوابه انه لنيل الثواب على تقدير الاتيان وكذا استحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان صلوا

الى الاسلام تحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاداء انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط ... بالايمان فانه ايضا

لنيل الثواب فان قيل الايمان ... شرطا ... الاخرى ...

الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع الاخرى **قوله** وليس سقوط العبادة

عنهم تخفيفا جواب عن تمسك الشافعي للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل التحقيق بمنزلة العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة

واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا ولا تتم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع

وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف الاداء

عند الشافعي رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي **قوله** بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى

عندنا مع انها ليست من الايمان + فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال + والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات + فصل + و النهي اما من الحسيات كالزنا وشرب الخمر + والمراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسا فان الايجاب والقبول موجود ان حسا مع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل شئ شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول وان كان مجاورا فكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي ره هو كالاول فيبطل وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح الشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا + اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشئ لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون القبح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا فالحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن الخ دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي ره هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي ره بين العبادات والمعاملات + هو يقول لا صحة لها + اي للشرعيات شرعا + +

ومن تزيد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا اسقاط في الاستيفاء ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة **قوله** فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا كالخلاف في الامر وما كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف حقيقته على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستفاد من الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرع الذي يترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فالمراد بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل وان الحكم بحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي فالشرعي **قوله** فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره وذلك

الا وان يكون مشروعة لا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت والان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية + اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده فالمرتة ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره و يكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رح وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وتسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول ويسمى هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا + قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث + هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيبت عن هذا القول + فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول + تحقيقه انه اذا نهي عن البيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات فان كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هذا القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على المعنى الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان تكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم تبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له و هو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض + + +

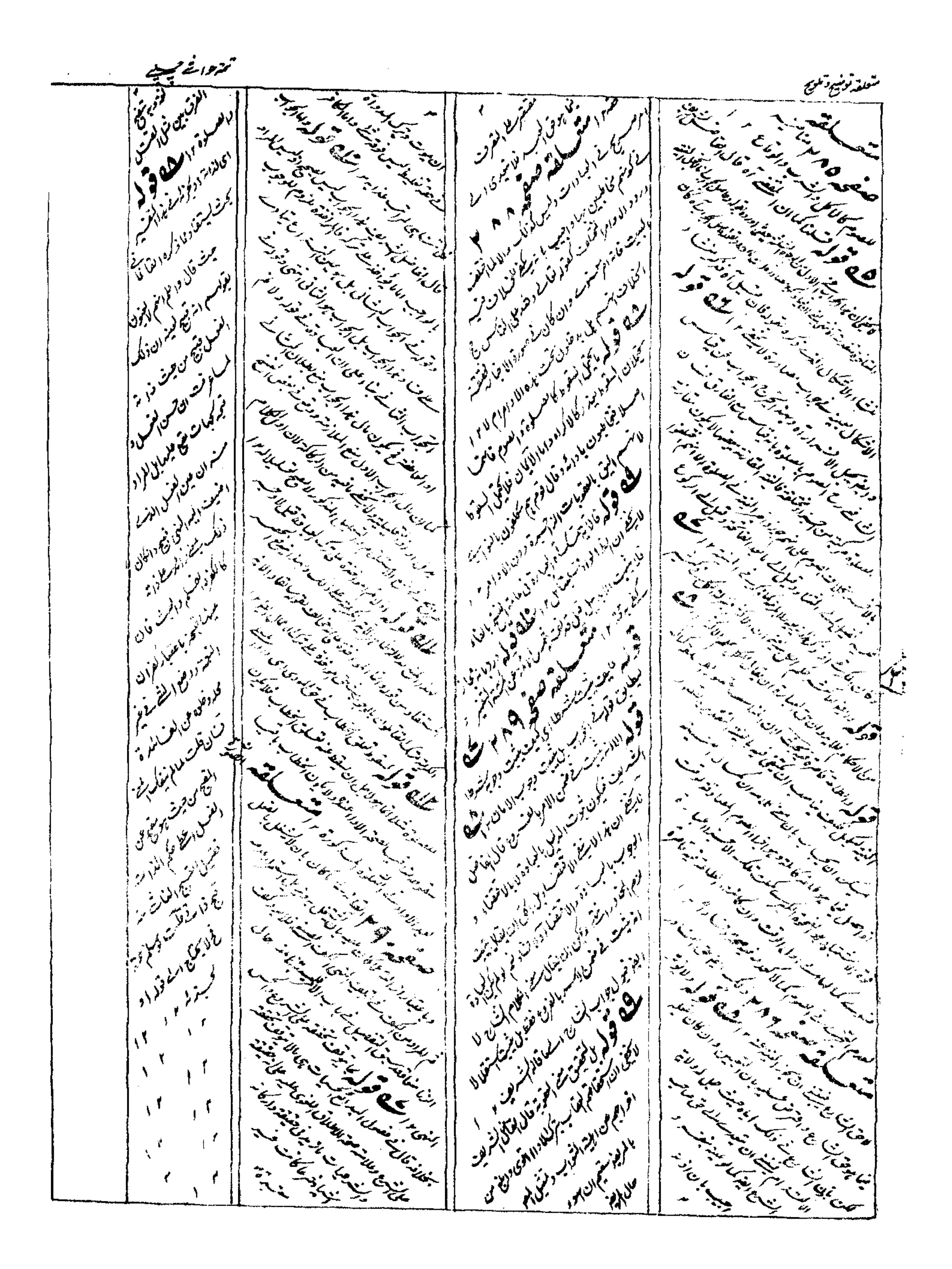
الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس ... ثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ثم نهي عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا ... ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ... باطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح صحيح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبيح بوصفه **قوله** قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر ... ولا يكون الا لتصور الوجود ... حتى يكون العبد مبتليا بين ان يقدم على الفعل فيعاقب ... وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري ...

ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فقبول الصحة لا يمنع والاباحة يمتنع بمقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي + قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث + فيثبت على الوجه الذي ذكرناه + وهو القبح لغيره + والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة + اعلم ان ابا الحسن البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي ياتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل والاعلى ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن مع الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يومر به قلنا كل معين ياتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا وعلى المنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما + وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما حسن لعينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه قبيحا بعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزء + +

في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا لزم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء وههنا في فصل الكلام بعض التفصيل وهو ان الرد في البيع اكد معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب التوضيح ان وجود الفعل المشروع بامر يفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاذا صيره عبادة فبالاذن الشارع نهى يوم النحر لما زال الاذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في الصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فيقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بعد المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب من كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح يقتضي النهي لكنه لا يصلح الالزام للخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل الحسن بالامر والقبح بالنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المنهي الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك لا دلالة للنهي على ما ذكرتم من ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ذكرناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما لو حمل على القبح لعينه فانه يلزم بطلان النهي عنه فانه يلزم سقوط النهي وحمله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد وما لك الى ان الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال الطلب عندها لا عندها فيسقط القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به فيصار الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المامور به فهو محال اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به بضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله بينهما تضادا ان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا بعينه قطعا للنسب فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبح الجزء واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شيء من اجزائه قبيحا بعينه واما الثاني فلما ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان ما هو حسن بغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم يمكن بل وقع لكن لا يتادى المامور به مطلقا واما الرابع وهو عكس ر فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وليس نصب الشرع بالراى فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا بعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارضه وبعبارة اخرى كونه صحيحا مشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد فيحمل هذا الاصل وهو النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل لان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة المشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه اى ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره فيبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فكذلك الخيران كان وصفا فيبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضي على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء وهذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري الى الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم تكن الضرورة قائمة فيجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر

فلا يتم تقصاد بها ولما لم يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا امر عبده ... خاط فيه ... قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منهيا اليه ... موجودا ... الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا ... الا ان يكون قبيح لمعنى في نفسه ... كالطهارة بالماء المغصوب ... المامور به مطلقا الا انه يقتضيه الحسن لذاته قوله وعنده اى عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى ... عن سببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ... في ان هذا القسم بل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية ... من شروط الصلوة والصوم ... قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه ... ايضا لا تحقاق ... قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ... وهو الربوا الوصف اللازم ... بالشرط ... قوله والبيع بالخمر ...



وصوم الايام المنهية فهذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي يسمى فاسدا الا لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به

لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا فان المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكره

لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية به واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد سببت للفساد في الوقت وهو سببها وظرفها لا معيارها فالسبب

نقصانها فلم يتأد بها الكامل لا معيارها فلم يؤثر نقصانه في الشروع فيلزم بالشروع وعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة

بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا ...

لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية ... فان الصوم يتقدر بالوقت فيكون كالوصف له فساده يوجب فساد الصوم

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه

الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة **قوله** وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم

في نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتخريبا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار

انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض

عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه

كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس ... فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان

النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحا في غيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا ... على انه لا يكون منهيا عنه ...

... ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة محضة ومن حيث الاضافة الى الاجابة

الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقصد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة

الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات

الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر به اي بالصوم في هذه الايام

المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه ... لان للصوم جهة

طاعة وجهة معصية والانعقاد والنذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية

الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض ... اسم للجهة

المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل يتعذر

التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع الثمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على الثمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما

قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم

وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل

في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم

ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو لازم

وجب الترك قطعا وان كان تقريرا للعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه فعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء

بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع لم تتقيد بسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة ليس منهيا عنه فيكون المضي تحقيق

وهذا الفرق لنا ايضا يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها فان الشرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان مجاورا فيقتضي كراهية عندنا وعنده هذا الكلام متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما ان على مذهب ابي الحسين البصري ان النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون الاعلى ان النهي لقبح امر مجاور له كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء ؂ اوردت ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهي بسببه اي الذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام متعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم منه بطلانه وقبحه لعينه لا انها مثالان فان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور بكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء الصادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات فصار كالمعدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذ اجرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر يوصل على القطع فالقطع يوجد بدون السفر للمعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع واذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال ؂

المضي امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق الاستقبال تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني الابطال للعبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هي ابطال عبادة فرجحت فيها جهة المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات والاشكال القضاء والمنذورات المطلقة فلا ينادي في هذه الاوقات صلوة كانت او صيام لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي واللفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اخص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن

قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فلان ربوا الا ان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة وايضا ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل مما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما ثبت ويسقط الحد لانه شبهة ... على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يثبت في موضع الحرمة وفيما لا يحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح حقيقة موضوع للحل فاذا انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل بدليل شرعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء والكفارة والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة

قوله البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام **قوله** وكذا اي ومثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا ان النهي فيه لذاته ... لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ... بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح ... [illegible] ... الزنا ... [illegible] ... وانكحوا الايامى منكم ... [illegible] ... ثبت الحرمة ويبقى الحل ... [illegible] ... فلما كان المقصود الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور الاثر في ... [illegible] ... البيع مشروع عمل الاقتناء والصوم لاطاقة فيلزم بطلانهما بالنهي ... [illegible] ... المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصيته الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السؤال النقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه والاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء والكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استثناء المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لها في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا دليله اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجب للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكره فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما لزم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد

ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي هو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه مشروع بغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سببه اي حكم زاجر فان النهي يعتمد حرمة سببه في حصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه قبيح لمعنى ورد في الطلاق فقد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن سببه والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء وبناتهن ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب حرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب للولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا ها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتها بل تبعية الولد فالعمل بالخلفية يعتبر في علة صفة الاصل فالاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان المعتبر في الخلف صفات الاصل والصفات تخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطي هي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب على ان الضمان صار ملكا مقصودا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله ولهذا

يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان

وزيادة ولا دالة على ان هذه الافعال المنهية حيث لا توجب الاحكام المذكورة لكونها سببا الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلا منها من ثبوت الحرمة بالصفة وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والنفقة عليه جعل قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه او فروعه من الابناء والبنات والجدات والاباء الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلهذا لم يذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاجداد والامهات لان من نسبهما الموطوء وبناتها لا يتعدى الا الى الاب كذا حرمته اباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام المزوجة او جدتها على ابن الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول قيل لان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيرا شيئا واحدا وثبت لهذا الماء بعضية من الواطي والموطوءة وصولها فاذا صار الماء انسانا تعدت البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزء من كل واحد منهما قد صار جزء من الآخر اذ الولد كالمقلة الى كل منهما فكان كل منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فثبتت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق الابن والبنات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الا بعد قوله والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف يتعدى الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن العلوق وهو حين لا يتصف بحل او حرمة وسمي في الحرام زاده انه ولد من مخلوق لا بفعل مخلوق من امتزاج غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة والتربية على كثير مولود معيق كالقول لا معنى لا انصاف استراج اليمين والخلاف للولد بكونه حراما او باطلا وغير مشروع وقد يشار بولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه لهذا مستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة اقتدائه وامامته وغير ذلك قوله والملك لا يثبت فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان بل تقرر الضمان والمعتبر في السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان متوقف على خروج المغصوب عن الملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبر الما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل متقدم وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط القضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس تبعا فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القضاء فعلى الوصال اذا عاد العبد الآبق قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء تحقيقا لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه في حصول المقصود بالبدل لعجزه بالقدرة على الاصل كما اذا قدر على ثم وجد الماء

لكن لا يجل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه ؛ اي المدبر يخرج من ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل يبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فان كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا اي هي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون اثما مؤاخذا به فاجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية كبيع لبيان دره علما بينا من قبل فصل اختلفوا في الامر والنهي بل لها حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت ما قصد بالنهي يجب ان لم يفوت فالامر يقتضي كراهية والنهي كونه سنة موكدة يعني اذا امر بشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها وان نهي عن شيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة موكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجود احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث انه يفوت المقصود فيكون بهذا القدر مقتضى الامر والنهي وان لم يفوت المقصود فمقول بكراهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان شابهه المنهي عنه توجب الكراهية ومشابهة المامور به توجب كونه سنة موكدة فقوله تعالى لا يحل

لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار

قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال منهما قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة وهي امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا بذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم ولا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر لئلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والعين هو الاصل الواجب ... لانه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال الايجاب شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اي الشرط كما في المدبر وام الولد **قوله** واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لعينه فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل يعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين ... من النبي عليه السلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلائهم على الصيد فلا كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك لكنهم يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا بالبد حقيقة او بالدار ... واحرازهم اياه بدارهم فيزال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا او الاستيلاء فعل مبتدأ لحكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدارهم كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** سفر المعصية ليس ينهى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما ليس **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس ليس الخلاف في المفهوم للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظ للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه بعينه نهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا وقيل لا بل يتضمنه ثم ذهب بعضهم وقال آخرون ان النهي عن الشيء ... تضمنه ثم اختار القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب ... جعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص امر الوجوب نهيا عن الضد ... ومنهم من خص ... ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد النهي ... مثلا اذا العين ... المأمور ... فوت له يكون حراما في ذلك ... وحتى لو ... مباشرة الضد ... من ... والاضطجاع في الصلاة يكون حراما لفوات المامور لكن التحقيق ان حرمة كل منها ... هو من افراد ضد المامور به ... في الكلام بالايمان يقتضي حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد ... ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا ما لا يتصور النزاع فيه **قوله** وهو في معنى النهي ... ولا يحل لهن ان يكتمن ... ان الكتمان حرام ... في معنى النهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار ... يفوت بالكتمان المقصود بالنهي ... كيفية ... النسب من النكاح ... حرمة التزوج ... فهي عن ... المسلم ... وجوب البعث ... وهذا يعنى ... على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت ... ... الاقراء ... بعدة

رحمه الله تعالى ... يجب عليها استيناف بعده ... الاولى ... بالكف وذكر ... تقدير ... ان ... كف ... الصوم

والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رح لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا بهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه السهل لكل عسر الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي

قال النكاح والطلاق شرع لا ان الثاني ان شرع آخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب انقضاء العدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلم يتحقق بقي ان لا باثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج بوجهين الى انقضاء عدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد لا حد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور الكف عن شيء في زمان واحد بفعلين متجانسين بجهتين قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد الامر اذا لم يفوت كان مكروها لا حراما فان القعود الذي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب لا يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوت كان مندوبا لان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي فيكون

[illegible]

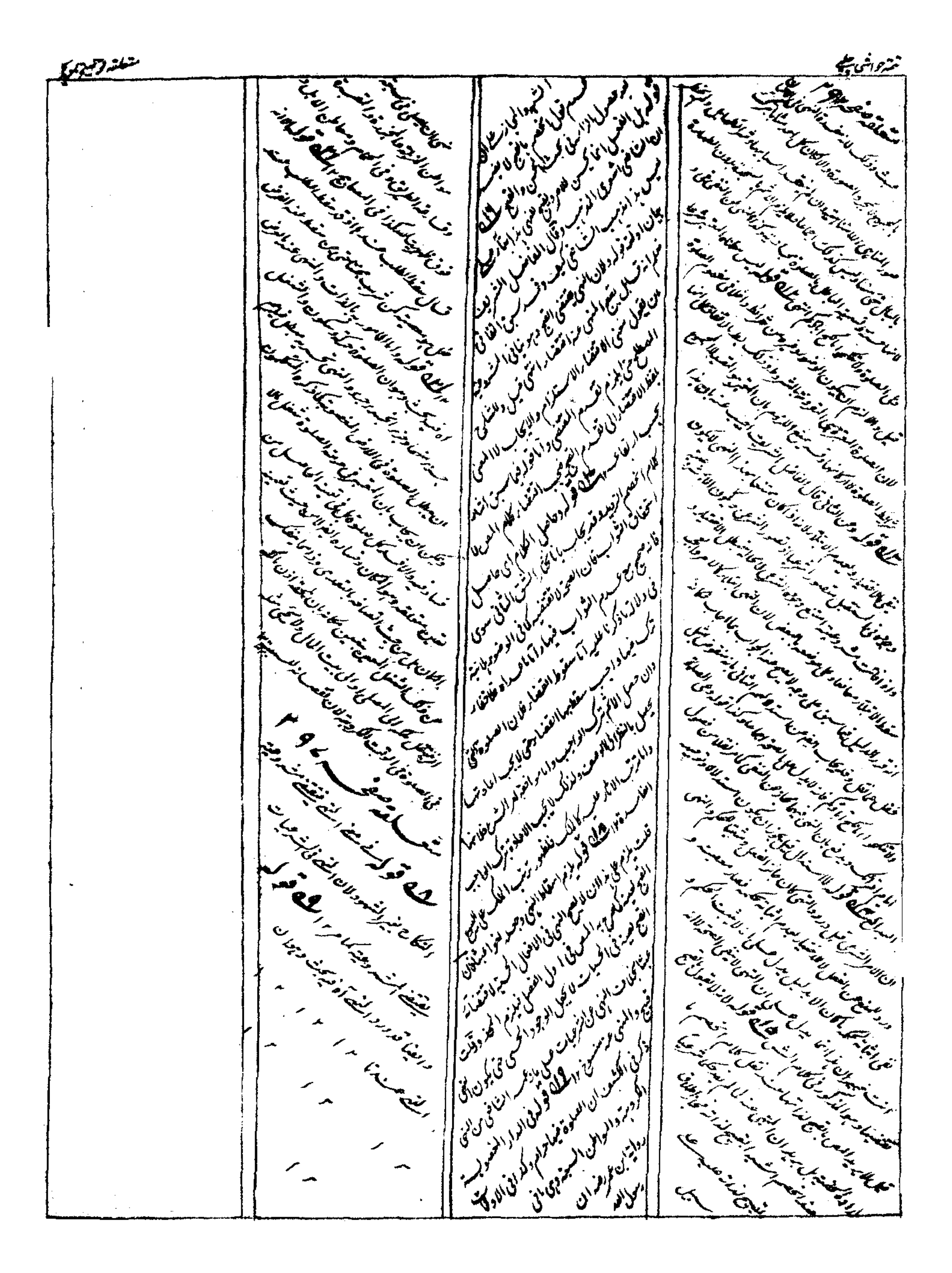
[illegible]

لبس المخيط ... قوله والسجود تفريع على ان ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على نجس لا يكون مفوتا للمامور به اذ ان سجد بعد ذلك على الطاهر يجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد الصلوة عند الا لزفر رح وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا كما هو او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض وتصوره بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن الاصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه السهل لكل عسير قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القران من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في المبدء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وعما يختص بواحد منها من السنة وهو الفصل وعن مبدء السنة وهو الوسط

ثابتة ههنا ايضا فلا نشتغل بها وانما نبحث في بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن **فصل** في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرون الاول او لا يصير بل رواته احاد والاول متواتر والثاني مشهور

وعما يتعلق بما يتعلق بالسوابق كشرائع من قبلنا وتعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فوردت هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر في السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى ان صاحب الا والنهي بالاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى المتواتر على ما يقتضيه كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من سبعة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين او لا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فانما لم يتواتر لعدم حصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم التواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يحصل ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخيرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد ومجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق والضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجماعة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد اذا شاهدتها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر الرواية ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق محض الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيده على الظن فيجب ان يكون

٣٠١





والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد واذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم مما لا يتصور الا انهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانية وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة من التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانية القلب به لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم تنزهوا عن تهمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي ذكرنا ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة لانه

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن تهمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد حصول النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة وكان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانية ليس المراد تنزههم عن تهمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزها عن الكذب لانه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواية الاول منزها عن تهمة الكذب لا يفيد علم الطمانية وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهرة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف صرح بمنع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه لان الاية اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم التخصيص بالقوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من الصحابة الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى بجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هم اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان يلزم من التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض الاخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة وليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب والعدالة ترجح جانب الصدق ويثبت به حجة

يحتمل الصدق والكذب بالعدالة يترجح الصدق لنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي لجعل الشهادة لا يوجب اليقين والاحاد في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر

ومنها ما دون ذلك كل يوجب ما ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب تحمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون

كل الاعتقاديات كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه

والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى

الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه وروايته اليقين باجماعهم

الشبهة في نقله في القياس لعلته محتملة وهي الاصل ايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط

كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس فعمل كذا ان خالف قياسا ومن قياسا لا قياسه كلنه حاجته لا قيته يقبل عندنا وهو مراد من القياد بالرأي وذلك النفس المنفي كان تميمهما فيتهم التصرف لم يومن

احتمال الكذب وهو منى بالعلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب

قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها

ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر وعضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل

فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو حسن العلم وتدفعين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم

وفي غيره بالعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بالكل فيما بني كل منها **قوله فصل** حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا

بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق القياس فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به

في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل ويقبل البعض ويرد البعض مع النقل

عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس

او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس ومن ذهب فيه الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر اذ لا فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم

وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي في تقديم

الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين

باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في طريق النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته

التي ينبني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان

يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيتاخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق

نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان احاد ما غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان

خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة

وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال العدول الصحابة نقل الحديث بلفظه

وانه لم يخف كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استقام النقل بالمعنى عن العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم

تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق محدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من

استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على

وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح

ان ذهب من صحابيه فيه خلاف شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر به فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ولا دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما ٭ وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري رحمه الله ان عادة العرب الجلوس مجتنبا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعرب حيث لم يستنزه عن البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه ٭ وقد روى الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول ٭ بدليل وجوب العدة في الموت ٭ ولم يعمل الشافعي رحمه الله تعالى لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ٭ وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان المراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم المراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن والمراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رحمه الله ان وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب

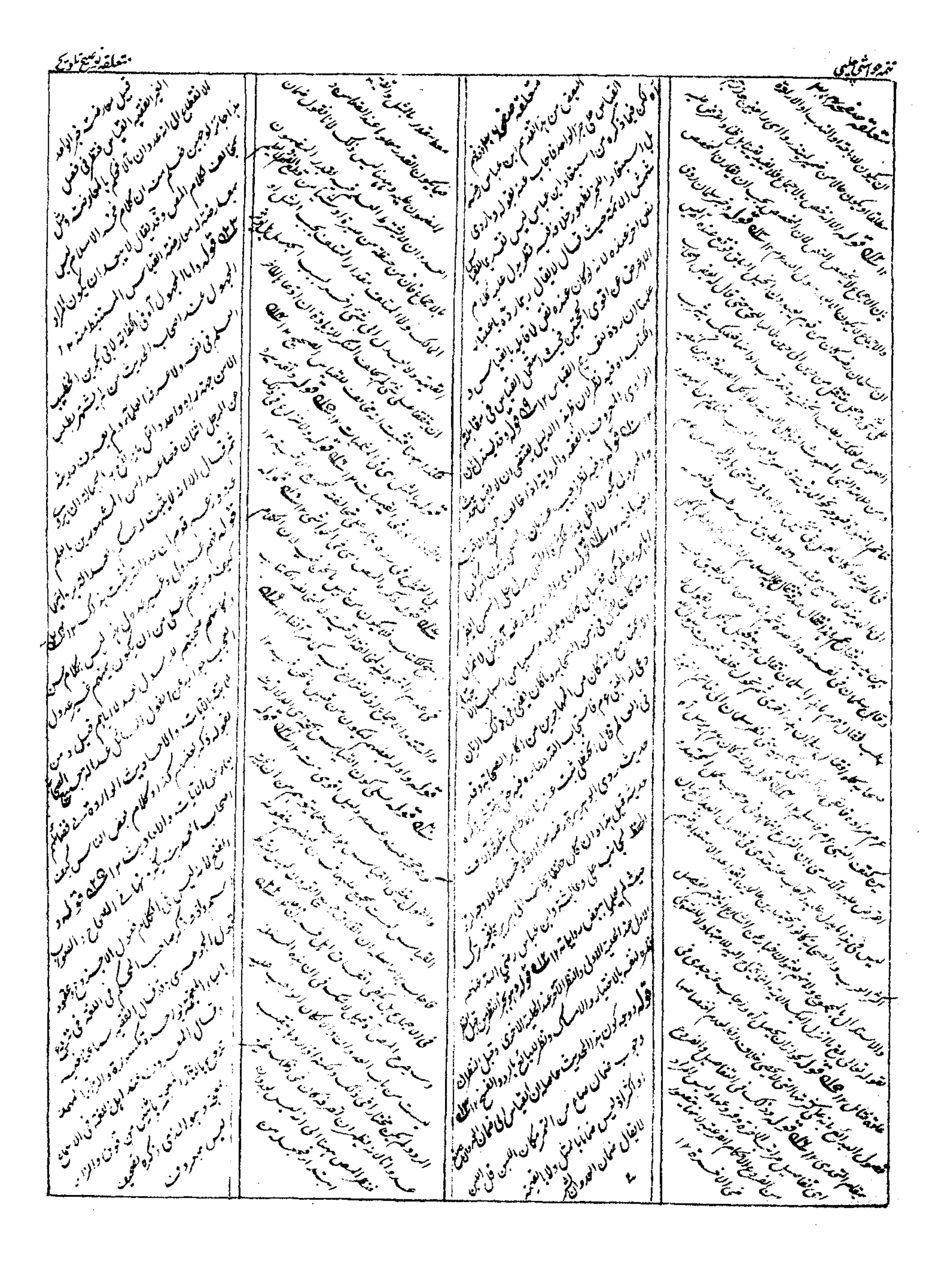
نسخا للكتاب يجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس الذي يعارضه دليل قوي منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس قوله كحديث المصراة من صرية تصرية والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رح ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا التكلف ذكره المصنف رح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ العدالة والضبط لا يمكن معرفتهما بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالعقد او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان عاد المعقود عليه سالما اليها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة فيه تقابل ان انكر عمر قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مردودا للكل اللهم الا ان يحمل الكل على الاكثر حكما الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال عليه السلام خير

قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع التابعين + اما بعد القرن الثالث فالغالبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف العهد + فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرط سماع حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم لجوبة لبعيدة وهو يزدري لنفسه فلا يستعيده وفهم المعنى لا بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرط سماع حق السماع ههنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو وقع في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك + احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلى بشئ منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الدين وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصفه تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم تم ايمانه + اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب استيصاف الاثبات وليس المراد بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الله تعالى ويسأله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا البحر عميق يغرق فيه العقول الا الافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأله هو كذلك اي يشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم لقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة + فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا يرى ان الشاهد يلزم الشئ على المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزمه + اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي لزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اي لتعدي الحكم الذي يلزم على الغير تبعية لزومه اولا على الشاهد كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اولم يوجد الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان + ورد الشهادة ابدا من تمام الحد + هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه كان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده [illegible] قال الله تعالى [illegible]

القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة [illegible]
عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما يشير اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة [illegible]
ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته [illegible] مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات [illegible] مع فساد الزمان **قوله** [illegible]
شرائط الراوي [illegible] والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب [illegible] لان الكافر ربما يكون ثقة على معتقده [illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله اما الضبط لا يخفى ان [illegible]

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم + وقد ثبت عن الصحابة عليهم السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رض ونحوه عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رض فصل في الانقطاع + اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال + والارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل + فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا اذا ثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد فيحمل لصفات الراوي التي بها تصح الرواية + وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عم اولى والمختار انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم به واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليتحمل ما حمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل اجماعا بل ولم يجزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا وعند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي عنه الثقات مرسلة كما رووه مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة او نقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس في قوله + بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فحذف قوله لكونه مفعول المعارضة به اسكنوهن من حيث سكنتم فانها في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود وهي انفقوا عليهن من وجدكم +

في سائر كتب الاصول والهداية رح فخر الاسلام بقوله وهو نصبنا في التوضيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك ما لا يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او السنة المشهورة او لكونه شاذا فيما يعم به البلوى وما لا يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسناد كخبر المبتدع ونحو ذلك كالاعراض من الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الاسناد فمنقطع وان ترك واسطة فوق واحدة فمعضل ويقع البعض وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث ولا يقبل عند الشافعي رح الا بامور احدها ان يسنده غيره او يرسله آخر وعلمه الآخر غير شيوخه او يعضده قول صحابي او يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل شرط الاسناد وغيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل فانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند فلا يثبت له رتبة فيقبل المرسل ويميل به فانضمام الرأي الى قد يحصل الظن ويقوي فيصلح حجة ويقبل والتقديم على المسند عند الشافعي ان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل الشافعيون بقبول التابعين وفيه نظر يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقوله جوابا لو عنه في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن بالكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظنه بالكذب على النبي صلى الله عليه وسلم اولى وقد عرفت ان النزاع في مرسل غير الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل يجزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن ووضحا له لا يحمل الا على ذلك الغير الذي حمله سواي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد منع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم الحاجة بالرواة وكيفية الاتصال المسند الى الحدود لتحقيقا للحال بانه على ثقة في ذلك الحال **قوله** لا بأس جواب عن استدلال الشافعي وهو يعني ان جهل السامع صفات الراوي لا يضر لان التقدير ان المرسل ثقة ضابطة فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان الجزم انما يبنى على الظن والاجتهاد ربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى لانه اذا قال اخبرني عدل ثقة يقبل كما يشير الى الشافعي رح كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وعنى به يحيى الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل بن ابي يحيى وكان ذلك مشهورا معلوما **قوله** لحديث فاطمة بنت قيس حديث لان الكلام في خبر الواحد وهو كان متهما في روايته بالكذب والغفلة والنسيان ما لكونه في معارضة عموم الكتاب الا ما كان تعويله ضعفت لم يعتد بصدق ام كذبت كما في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة



وكحديث القضاء بشاهد ويمين لمدعي قوله تعالى بالنصب اي هذا المعنى وكهذا الاستشهاد التي تاتي واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما هو المعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله فاعتدوا وافاية والتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله ام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم + تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا ولم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله ام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول + + +

[illegible] قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روي عن ابن عباس رضي [illegible] ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب [illegible] واستشهدوا شهيدين [illegible] فيمن لم يكن رجلين فرجل وامرأتين [illegible]

[illegible] قوله ذكر في المبسوط [illegible] قوله وكحديث المصراة [illegible] قوله والتقدم [illegible]

[illegible] قوله البينة على المدعي واليمين على من انكره [illegible] جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز [illegible] قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا [illegible] ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه [illegible] قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه [illegible] من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا [illegible] الا ترى ان الحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق +

لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فخلاف هذه الشبهة بمجاز ردت قوله جيدها ورديها سواء واما كونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فتفاوته في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت اشتمال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ على النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم يكون معارضة للادلة الدالة على وجوب التبليغ والدلائل تدل على عدالة الصحابة ويكون معارضة للقطعية بالنقلية وهي انه لو وجد لاشتهر في المتن شاذا كرة اي هذا واما اعراض الصحابة رضي الله عنهم نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع للنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او لسنة مشهورة او يكون شاذا في البلوى العام او بان اعرض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في تقسيم الثاني وهي ان الانقطاع الباطن بظاهر الوجود للاسناد لكنها منقطعات باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الطعن في الراوي كذا في الحديث عدمه بينا ثبت الا ان الخبر المتواتر

قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف مطلقا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون سببا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد قضاء للحنطة وبالعكس كما في الغصب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من باب الاعتبار قلنا هو متوقف على اجابة عدم تبدل الاسم والحقيقة حتى لو ثبت وسلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر واما كونه شاذا عطف على قوله واما مخالفته الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم العدالة وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل على هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكر مع احتمال المعارضة القطعية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر والتواتر دل اي عموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن ربما يحصل فتور لحديث في البعض ليس بوجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء وقد قال الله تعالى فسألوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فرجحت بانه ليس بمشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على اهل بلادية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وشرح ذلك انه رضي الله عنه وجهها الا انه اشتهرت رواية سبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف الناس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر بالتسمية الذي كان بمقتضى عادات النبي صلى الله عليه وسلم ... على انه ما كان يجهر بها كانوا يجهرون بها الا ان الجهر كان محل عدم ارتفاع الراوي لا ادري هذه المسئلة بسبب ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مذهب عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة قوله

الا في صدر الاول كما علمنا في المجهول وخبر الفاسق * بالجر عطف على خبر المستور * والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لامن غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل لعدم الشرائط المذكورة اي كلها الا التاثير المذكور في الراوي فيفصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر * وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بشرائطها المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بشرائطه المذكورة او خبر الواحد العدل لان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك على قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور تحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يتيسر تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة ملزمة للحرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار وهو معنا انضمام التحري بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفاسق والمستور في الاحاديث فلا اعتبار لاخبارهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا * اي لا يقبل في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري * والثاني * اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه اي يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة * لانه يفيد من العلم ما يصح العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا اي عندنا لا يثبت العقوبات بدلالة النص * لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة * واما حقوق العباد فيثبت بخبر [illegible] الواحد بشرائطه [illegible] واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام [illegible] بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد وعند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن العدد فالشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج فيه الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي الحكم من هذا القسم لما فيه من نفع والتزوير [illegible] *

قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل لشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان [illegible] من العدالة [illegible] **قوله** وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات [illegible] الى ما يهواه في امر الدين [illegible] الكفار كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام [illegible] على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع [illegible] ان داعيا الى هوى [illegible] بشرائطه المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي [illegible] الفسق **قوله** [illegible] **قوله** [illegible] ولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد [illegible] على اليقين **قوله** [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** صيانة لحقوق [illegible] **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد [illegible] **قوله** والشهادة بهلال الفطر [illegible]

الا في صدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق + بالجر عطف على خبر المستور + والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لان محل السماع التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة

اي لاشتراط التاثير المذكورة في الراوي وفصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر + وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بشرائطه المذكورة

اذ اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك على قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور تحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يتيسر تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث فكثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء

يمنع فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار وايضا انضمام التحري بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا + اي لا يقبل في الديانات كالاخبار

بطهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري + والثاني + اي العقوبات كالحدود عند ابي يوسف رحمه الله اي يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة + لانه يفيد من العلم ما يصح العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت

بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى لا احتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا اي عندنا لا يثبت العقوبات بدلالة النص + لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها واما

يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بخبر رواية الواحد على ثبوتها بالبينة + اما حقوق العباد

فتثبت بخبر ... الواحد بشرائطه والماثبوتها بخبر يكون بمعنى الشهادة فما كان فيه الزام ... فيشترط لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة ... والعدد عند الامكان حتى لا تثبت بلا العدد وفي كل موضع لا يمكن العدد ع فالشهادة التقابلت ... شرط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام

فيحتاج فيه الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي الحكم في هذا القسم لما فيه من نفع العباد وثبوت التزوير ...

قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل لشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان [illegible]

من العدالة الراجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع ... المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يكب

الكفار ... كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث [illegible]

كان داعيا الى هواه بذلك الحديث نقول للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله تحمل ... [illegible] عليه السلام

ولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد ... على اليقين قوله ... [illegible]

عنها ... [illegible] قوله تمكن ... [illegible]

على الاطلاق بالدلائل ... [illegible] قوله ... [illegible]

يخرج العبد ... [illegible] قوله صيانة لحقوق العباد ... [illegible]

لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة ... قوله فيحتاج الى زيادة توكيد ... لفظ الشهادة ... [illegible]

عليه السلام ... [illegible]

... قوله الشهادة بهلال الفطر ... لفظ الشهادة والولاية والعدد ... [illegible]

... [illegible]

وہذا امر تبرک بہ لا امر تعلق بہ الاحتجاج ہو اما الضبط فالعزیمۃ فیہ الحفظ الی وقت الاداء و اما الکتابۃ فقد کانت رخصۃ فانقلبت عزیمۃ فی ہذا
الزمان صیانۃ للعلم و الکتابۃ نوعان مذکور ای اذا رای الخط تذکر الحادثۃ وہو الذی انقلب عزیمۃ و امام وہو ما لا یفید التذکر و الاول
حجۃ سواء کان خطہ ہو او رجل معروف او مجہول و الثانی لا یقبل عند ابی حنیفۃ رح اصلا و عند ابی یوسف رح ان کانت تحت یدہ یقبل فی الاحادیث
و دیوان القضاء للامن عن التغییر و ان لم یکن فی یدہ لا یقبل فی دیوان القضاء و یقبل فی الاحادیث اذا کان خطا معروفا لا یخاف
علیہ التبدیل عادۃ و لا یقبل فی الصکوک لانہ فی ید الخصم حتی لو کان فی ید الشاہد یقبل و محمد رح ایضا یقبل فی الصکوک اذا علم انہ
خطہ لان الغلط فیہ نادر و یجیء خط رجل معروف فی کتاب معروف یجوز ان یقول وجدت بخط فلان کذا و کذا اما الخط المجہول فان
ضم الیہ جماعۃ لا یتوہم التزویر فی مثلہ و النسبۃ تامۃ یقبل خیر مضموم لا المجہول بالنسبۃ التامۃ ان یذکر الاب و الجد و اما التبلیغ فانہ لا
یجوز عند بعض اہل الحدیث النقل بالمعنی لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرءا ای نعم اللہ سمع منا مقالۃ فوعاہا و اداہا کما سمعہا و لانہ مخصوص
بجوامع الکلم و عند عامۃ العلماء یجوز و لا شک ان العزیمۃ ہو الاول و التبرک بلفظہ علیہ السلام اولی لکن اذا ضبط المعنی و نسی اللفظ
فالضرورۃ داعیۃ الی ما ذکرنا ہو فی ذلک انواع ای الحدیث فی النقل بالمعنی انواع فما کان محکما یجوز للعالم باللغۃ و ما کان ظاہرا
یحتمل الغیر کعام یحتمل الخصوص او حقیقۃ یحتمل المجاز یجوز للمجتہد فقط و ما کان مشترکا او مجملا او متشابہا او من جوامع الکلم لا یجوز اصلا لان فی
الاول ای فی المشترک ان امکن التاویل فتاویلہ لا یصیر حجۃ علی غیرہ و الثانی و الثالث ای المجمل و المتشابہ لا یمکن نقلہما
بالمعنی و فی الاخیر و ای ما کان من جوامع الکلم لا یومن من الغلط فیہ لاحاطۃ المعانی بقصور عنہا عقول غیرہ فصل فی الطعن وہو اما
من الراوی او من غیرہ و الاول اما بان عمل بخلافہ بعد الروایۃ فیصیر مجروحا کحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا ایما امراۃ نکحت
بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل ثم زوجت بعدہا ابنۃ اخیہا عبد الرحمن وہو غائب کحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما فی رفع الیدین
فی الرکوع و قال المجاہد صحبت ابن عمر عشر سنین فلم اره رفع یدیہ الا فی تکبیرۃ الافتتاح ✤ ✤ ✤ ✤

صنعہ ... ان کل محدث لا یجد راغبا الی سماع جمیع ما صح عندہ فیلزم تعطیل السنن و انقطاعہا فلہذا کانت رخصۃ **قولہ**
وہذا امر تبرک بہ جواب عما یقال ان السلف کانوا یعتبرون الاجازۃ و المناولۃ من غیر علم المجاز لہ بما فیہ **قولہ** و امام یعنی ان الرای
لم یستفد منہ التذکر بل یعتمد علیہ اعتمادا و اقتدی علی امامہ **قولہ** و الثانی لا یقبل عند ابی حنیفۃ رح لان المقصود من الخط فی الکتاب
عندہ التذکر و العود الی ما کان علیہ من الحفظ حتی یکون الروایۃ عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما یتعسر علی غیر النبی صلی اللہ علیہ و
سلم لا فی زمان الاشتغال بانواع العلوم و فروع الاحکام و ذکر فی المعتمد ان الذی ینبغی ان یکون محل الخلاف ہو ما اذا لم یتذکر سماعہ
بالسماع ہذا الکتاب و لا قراءتہ و لکن غلب علی ظنہ ذلک **قولہ** دیوان القضاء وہو الجریدۃ عن قطع الفراطیس لقال دونت الکتاب
جمعتہا و قد یقال الدیوان جمع المجمع عساکر **قولہ** لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرءا الحدیث اجیب بان النقل بالمعنی من غیر تغییر اداء کما سمع و لو سلم
فلا دلالۃ فی الحدیث علی عدم الجواز غایتہ انہ دعا للناقل باللفظ لکونہ افضل **قولہ** و لانہ مخصوص بجوامع الکلم یعنی یوجد فی کلمتہ الفاظ یسیرۃ
جامعۃ لمعان کثیرۃ لا یقدر غیرہ علی تادیۃ تلک المعانی بعبارتہ و ذلک کقولہ علیہ السلام الخراج بالضمان و لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام و الغرم بالغنم و الجواب
ان الکلام فی غیر جوامع الکلم مع القطع بان معنی الحدیث معرفۃ الناقل بمواقع الالفاظ و الحجۃ فی جواز ذلک ما ورد عن الصحابۃ رضی اللہ عنہم امرہ النبی
علیہ السلام بکذا او نہی عن کذا و رخص فی کذا و شاع ذلک من غیر نکیر فکان اتفاقا **قولہ** فما کان محکما فی تعرض لمعنی بحیث لا یشتبہ معناہ
و لا یحتمل وجوہا متعددۃ علی ما صرح بہ فخر الاسلام ہنا ما لا یحتمل النسخ علی ما ہو المصطلح فی اقسام الکتاب **قولہ** حدیث عائشۃ رضی اللہ
عنہا قد یقال ان غیبۃ الاب لا یوجب ان یکون النکاح بلا ولی لان الولایۃ تنتقل الی الابعد عند غیبۃ الاقرب ✤ ✤ ✤

٣١٥

وان عمل بخلافه قبلها اولم يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فان روينه للبيان بطريق التاويل لا يجرح لحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر اصلا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت

الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكره الزهري ولا يكون جرحا عند محمد رح كقصة ذي

اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ + ولان الحمل على نسيانه اولى من

تكذيب الثقة الذي روى عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب

الخ ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر رضي الله عنه في تلك القضية يقبله عمر لعدالته عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر رضي الله عنه لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى رضي الله عنهم فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا اشارة الى سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه

[illegible] القاضي والشافعي [illegible]

فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من الصحابة في

من الحديث + + + + + + +

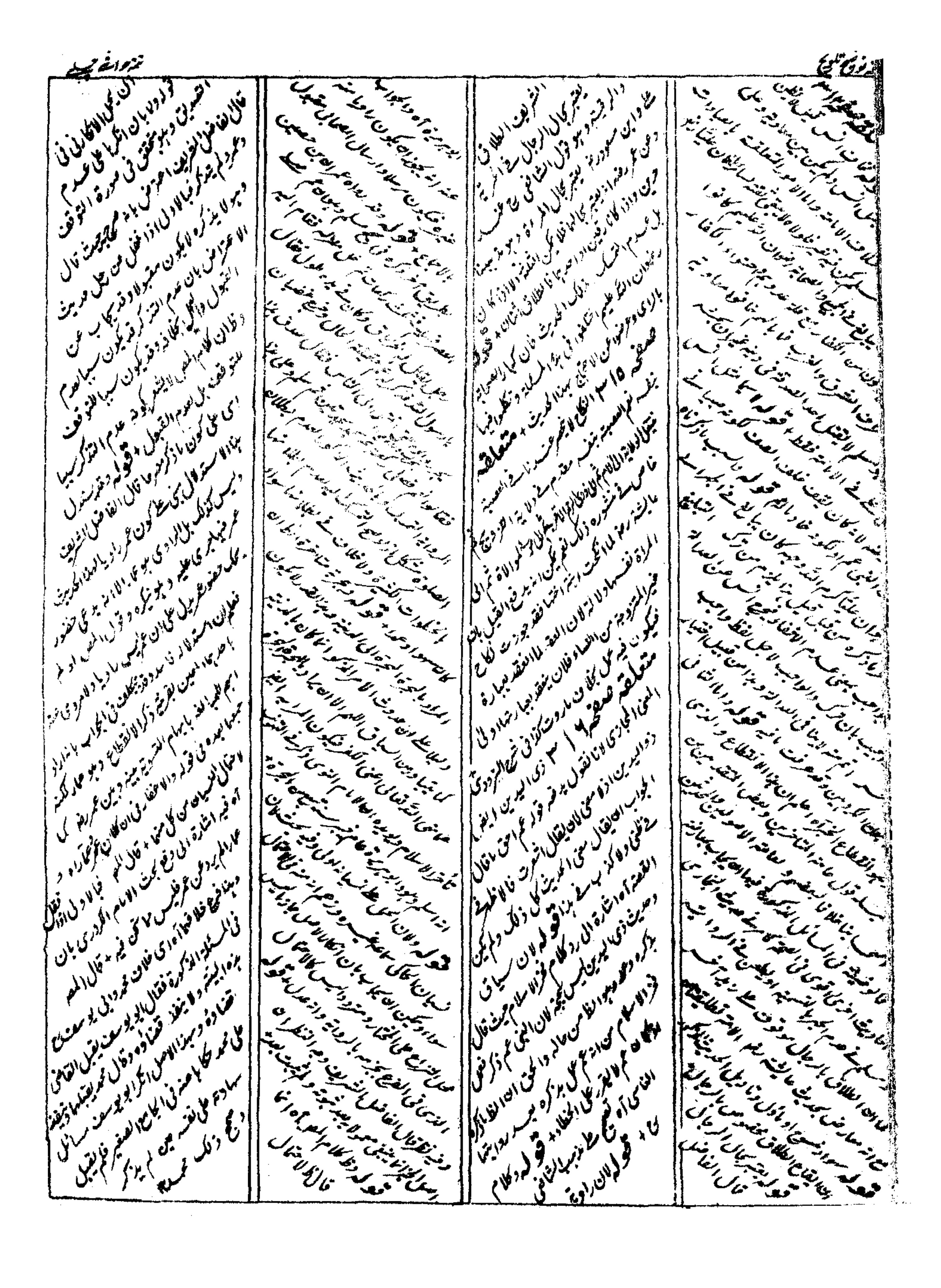
قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك بيانها ذكره ... وهو الراوي عن عائشة ... **قوله** كقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ودعي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه

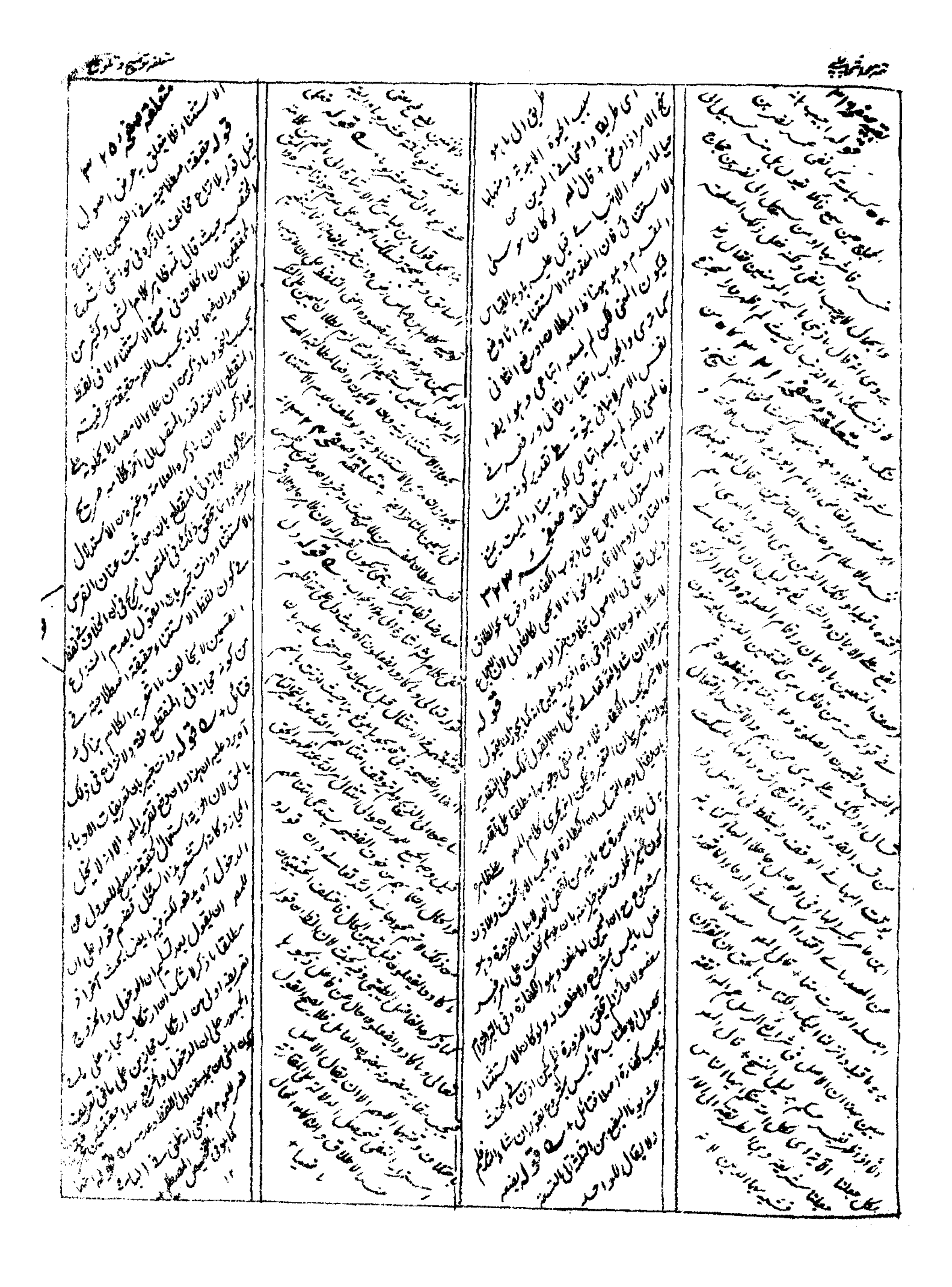
استدل بالقصة على ان هذا المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انه سلم على رأس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما قبل لما دليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد كمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل ... لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام ... رواه عمران بن حصين ... كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب ... الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا ونسيانا وان اريد ... فلا اولوية لان المروي عنه ... قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وكلام ... يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا شعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فتعارضا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا عند ابي يوسف رح بقصة عمار ... بانه يلزم الانقطاع يكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا ... بغيره ... لا يسلم الانسان من النسيان ... **قوله** ولم يعمل به عمر وعلي ... فانه قيل ... لا انفي ابدا ... حلف ... لا يتركه الا لارتداد

كان كان يطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي وان اردت فعليك بالمطالعة فيه + فصل + في فعاله عليه السلام سوى الزلة وما يكون طبعا او مخصوصا به فهو اما مباح او مستحب او واجب او فرض وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فما فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر + فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي او الاجتهاد وفيه اختلاف فعند البعض ليس هذا الوحي الظاهر لا غير وانما الراي وهو محتمل للخطاء يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم

قوله فاعتبروا والحكم داود وسليمان على نبينا وعليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنما دخلت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتحاكموا عند داود عليه السلام فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احد عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود

وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فقد يجوز ان يكون لغير اجتهاده بذلك والا فما ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحيث كبار الصحابة فامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست خفي من حديث في تقريب اهام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثلا كعدم الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله يعني الافعال التي لم تصح منها امرا كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله مطلقا نعم الصحيح حصر غير المقتدى به في المخصوص الدلالة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يكون التوحيد واجبا علينا قطعيا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده يفيد قطعيا لانه لا يقر على الخطاء على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر وما ذكره بعض المشائخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم وان تركوا الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد عينا ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت والمعصية حقيقة فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب





كونيته يوم فسدت ثم تيرا وان فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت ومضى الحكم بذلك وما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان * وبقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته لحديث * روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افتجزئني ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه ما سبق للناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النصوص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور الصحابة في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا منهم العباس عمه وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر رضي الله عنه فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم واخذ رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق *

والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فغيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حجرا اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يجاب على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بالصفة وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وفيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقع المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصول قوله فمنهم من نفى حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وقد يستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الاعتماد مع القدرة على دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي مستنده الاجتهاد وبهذا يخرج عن استدلال الخصم الآخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فلو شرع في الاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بحجته اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل

لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم ای لولا حکم الله سبق فی اللوح المحفوظ وهو انه لا یعاقب احدا بالخطاء وکان هذا خطاء فی الاجتهاد لانهم نظروا فی ان استبقاءهم ربما کان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم یتقوی به علی الجهاد فی سبیل الله وخفی علیهم ان قتلهم اعز للاسلام واهیب لمن وراءهم واقل لشوکتهم فلما نزلت هذه الآیة قال علیه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآیة تاویل آخر نذکره فی باب الاجتهاد ان شاء الله تعالی ومثل ذلک کثیر ای مثل ما اخذ رسول الله علیه السلام برای اصحابه کثیر وبعض ذلک مذکور فی اصول البزدوی ومن ذلک ما روی ان رسول الله علیه السلام اراد یوم الاحزاب ان یعطی اثمار المدینة لینصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقال ان کان هذا عن وحی فسمعا وطاعة وان کان عن رای فلا نعطیهم الا السیف قد کنا نحن وهم فی الجاهلیة لم یکن لنا ولهم دین وکانوا لا یطمعون من ثمار المدینة الا بشری او قری فاذا اعزنا الله بالدین نعطیهم ثمار المدینة لا نعطیهم الا السیف وقال علیه السلام انی رایت العرب قد رمتکم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنکم فاذا اتیتم فذاک ثم قال للذین جاؤوه اذهبوا فلا نعطیهم الا السیف واجتهاده لا یحتمل القرار علی الخطاء لکن مع ذلک الوحی الظاهر اولی لانه اعلی ولانه لا یحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا یحتمل بقاء ای الوحی الباطن وهو القیاس یحتمل الخطاء فی حالة الابتداء ولکن لا یحتمل القرار علی الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحی الظاهر لا یحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فکان اقوی ومدة الانتظار ما یرجو نزوله فاذا خاف الفوت یعمل بالرای لما ذکر فی هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحی ثم العمل بالرای بعد انقضاء مدة الانتظار بین مدة الانتظار بقوله ما یرجو نزوله والله تعالی اذا سوغ له الاجتهاد کان الاجتهاد وما یستند الیه وحیا الحکم الذی اظهره بالاجتهاد وحیا لا نطقا عن الهوی وهذا جواب عن التمسک علی المذهب الاول بقوله ان هو الا وحی یوحی فصل فی شرائع من قبلنا یلزمنا حتی یقوم الدلیل علی النسخ عند البعض لقوله تعالی فبهداهم اقتده وقوله تعالی مصدقا لما بین یدیه وعند البعض لا لقوله تعالی لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فی الشرائع الخصوص الا بدلیل کما کان فی الانبیاء وما ذکروا من قوله تعالی فبهداهم اقتده وقوله تعالی مصدقا لما بین یدیه فذلک فی اصول الدین وعند البعض یلزمنا علی انه شریعة لنا لقوله تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا الآیة وعند البعض یلزمنا علی انه شریعة لنبینا محمد علیه السلام لقوله علیه السلام لو کان موسی حیا لما وسعه الا اتباعی وما ذکروا غیر متعلق بالاصول بل فی الجمیع علی ان النسخ لیس تغییرا بل هو بیان لمدة الحکم والمذهب عندنا هذا لکن لما لم یبق الاعتماد علی کتبهم للتحریف شرطنا ان یقص الله علینا من غیر انکار

فی صورة الفتح الذی یوجد فیه العلة وذلک بالاجتهاد والخامس انه علیه السلام شاور اصحابه فی کثیر من الامور المتعلقة بالحروب وغیرها ولا یکون ذلک الا لتقریب الوجوه وتخمیر الرای اذ لو کان لتطییب قلوبهم فان لم یعمل برایهم کان ذلک ایذاء واستهزاء لا تطییبا وان عمل فلا شک ان رایه اقوی واذا جاز له العمل برایهم عند عدم النص فرایه اولی لانه اقوی **قوله** ولان الاصل فی الشرائع ای شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان یدل الدلیل علی ان الثانی تبع للاول فی الزمان ودعا الیه کابراهیم علیه السلام ولوط ومن لموسی علیه السلام کما کان الاصل فیها الخصوص بمکان کشعیب علیه السلام فی اهل مدین واصحاب الایکة وموسی فیمن ارسل الیهم واذا کان الاصل هو الخصوص فلا یثبت العموم فی الامکنة والازمنة الا بدلیل **قوله** وما ذکروا غیر متعلق بالاصول رد لما اورده الفریق الثانی من اختصاص الآیتین بالاصول دون الفروع لما ورد علیه ان بعض احکامهم مما لحقه النسخ فلا یصح ان یکون هدی الله ولا مصدقا اجاب بان النسخ لیس تغییرا بل بیان لمدة فلا تنافی بینه وبین ولم یبق لنا الا الاتباع علی انه شریعة لنبینا علیه السلام

فصل في تقليد الصحابي رضي الله عنه يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيره وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم * فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد كهم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى * وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والتناقض منتف لا فيما يدرك لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم وناخذ باقوالهم * وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم * اي في الاجتهاد * فنجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم * وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن رضي الله عنه * وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده * وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان كالاستثناء والشرط والصفة والغاية الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التفسير والتقرير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره

قوله واختلف في غيره اي محل الخلاف قول الصحابي في المجتهد بل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ولم يظهر له دليل من كتاب او سنة **قوله** واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي واما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به **قوله** باب فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة اه انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى ذلك الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل والى الاول ذهب الجمهور وحصروه في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر في وجه ضبطه وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا كثير من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سبق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليتميل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا اللازم له قلنا النسخ بيان لمدة البقاء والحكم والشيء هو من لوازم الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان المدة التي هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام والنسخ بيانا لبقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تغييرا لما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التابيد + + + +

فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك قلنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه فلا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض قلنا الكلام ما اذا تعقبه مغير توقف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا في الشرط والجزاء اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي عندنا وله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية ذكره ... بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه انه خبر الواحد قطعي عند السامع ... بمنزلة المتواتر ... لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد بعد ثبوت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصوم كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير بيان التغيير اذا كان مستقلا في حكمه والكلام لغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضير قطعه بتنفس وسعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا اليمين اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل غدا بمشيئة الله تعالى كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله تعالى فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد

واختلفت في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له كقصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة * وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه السلام انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين الذين امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة * خصتا متراخيا اي خصصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله * بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء والآخر نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل قرابته حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل

قوله ليس من اهلك اي من اهلك الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن فلانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فمعنى انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول فهو المراد وسبق القول له بعد الله تعالى باهلاك الكفار * وقوله تعالى ما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة

تمم على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء لحية وان لم يقع ملفوظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد وهو الا لما كان تغييرا يجوز انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمله على وجه لا يلزم منه ذلك ... التنافي وذلك لا يحمل المجموع كلاما واحدا حيا الحكم على تقدير الشرط والصفة مسكوتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله وان انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما عرف في نفي مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم التغيير وبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهم على تقدير عدم التغيير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يفهم انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرفت يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلفت في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على البعض مانعا وله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد ذهبت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يحتمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعي رح بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ولم يبين متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد بيان لا امتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو الظاهر من اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما وجمهور المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وانما السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل

لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم الآية لدفع هذا الاحتمال واصحابنا رحمهم الله قالوا كل ما هو
تغيير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده
بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا
قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا لموجبه اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فلفظ
كل كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما
تغيير وهو لا يجوز الا موصولا **فصل** في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء
الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع
عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه + اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء
المستغرق + بالا واخواتها + يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات
لان من قال هو اخراج بالا واخواتها اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج انما يكون بعد الدخول في الحكم فيكون تناقضا و
الاستثناء وقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام
فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول + + + +

لهم العلم بالوجوب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الوجوب لبقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل [illegible]
قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك [illegible] ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك
قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من [illegible]
العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبودهم الباطلة من غير ذوي
العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا
يعقل فعلى هذا يكون قوله ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف بني على ان التخصيص المستقل بيان تغيير عندنا وبيان
تفسير عند الشافعي رحمه الله ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على
الاستقلال وعدمه وقول المحققين من اصحاب الشافعي رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد
لكن لا تعلق الحكم الا بعد اخراج البعض بخلاف سائر انواع التخصيص [illegible] بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع [illegible]
في المنقطع [illegible] الاستثناء [illegible] هو الاخراج من متعدد بالا واخواتها [illegible] عن الدخول [illegible]
غير داخل [illegible] وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز [illegible]
الحد [illegible] بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج هنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل
والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل [illegible] اطلاق التخصيص على الجميع
باعتبار انها قصر للعموم [illegible] على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا وان تحقق تناول
صدر الكلام [illegible] فهو مستثنى والا فلا تناقض لعدم التناول **قوله** قالوا التحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع [illegible]

اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لكان التناول بعد الاستثناء باق مسلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اجود + قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله اي عمل الاستثناء ونفي **قوله** على عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة فقوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل + اي ففي ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده وحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال المختار ان الاستثناء عند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان يراد هم المنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف هو علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمي الستمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل و هذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة اذ اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا انما ظاهر وانكاره بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد

عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا اظهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل تغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل قولهم منها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بالعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا الى سبعة الثالث ان المجموع بمعنى عشرة الا ثلثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات بل هو نفي ام لا فعند الشافعي رح نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه تكلم بالسبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح معنى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رح بهذا الجواب على ان مراده بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال الكلام العشرة في السبعة مجاز والا امر قرينة المجاز

او مبلغه ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على سبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين + اى على المذهبين الاخيرين + يكون
اى الاستثناء تكلما بالباقي + في صدر الكلام + بعد الثنيا اى المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي
في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة قال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة
الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة
اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات + الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص
بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد + لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي
اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من
القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا
المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة + وعلى المذهب الثاني الذي هو المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد
والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب كذا في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما
لان ذكر المجموع ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد + على الاول اى على المذهب الاول
يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما منفية والاخرى مثبتة [illegible] يكون ان بطريق
المنطوق لا بطريق المفهوم وعلى المذهب الاول يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي
الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون الدلالة على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا +
حجته + اى حجة المذهب الاول + ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما انعدام الحكم الموجود فلا + اجماعهم + اى اجماع اهل العربية
عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع + على انه من النفي اثبات وبالعكس [illegible] لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما

قوله او مبلغه عطف على بعد الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجته [illegible] المذهب الاول [illegible] ان يراد
بعشرة [illegible] والاول باطل للقطع [illegible] فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما [illegible]
من اثبات [illegible] بان المراد بالفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض [illegible] الكلام [illegible] فخر الاسلام [illegible]
الاستثناء [illegible] المعارضة دون البيان [illegible] المذهب الاول [illegible] على المذهب الاول [illegible] المستثنى
في حكم المسكوت عنه لان انعدام التكلم اى [illegible] الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه [illegible] الثابت [illegible] شائع
[illegible] كالعام الذي خص منه البعض [illegible] التكلم بالكل [illegible] الكلام في نفسه الا انه [illegible] الحكم في القدر المستثنى [illegible] الاستثناء
والتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان
حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر [illegible] المسكوت عنه [illegible] قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود الباري تعالى [illegible] الاستثناء
بطريق المعارضة [illegible] مخالفا لحكم الصدر [illegible] الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه [illegible] كلمة
التوحيد [illegible] الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر [illegible] الاستثناء بطريق المعارضة
[illegible] الاثبات [illegible] المذهب الاول [illegible] المذهبين الاخيرين [illegible]
[illegible] الاثبات [illegible] واما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض [illegible] الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان المجموع [illegible] المستثنى [illegible] الاستثناء

٣٢٦

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها او التسلسل هذا الدليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما ورد به زيفا اورده على طريق الاشكال وتبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية فيكون استثناء الكل من الكل وهو فاسد وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذه الحكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو الاستثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود الكلم في البعض شائع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء لما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وهو كقوله لا صلوة لغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قولهم واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا

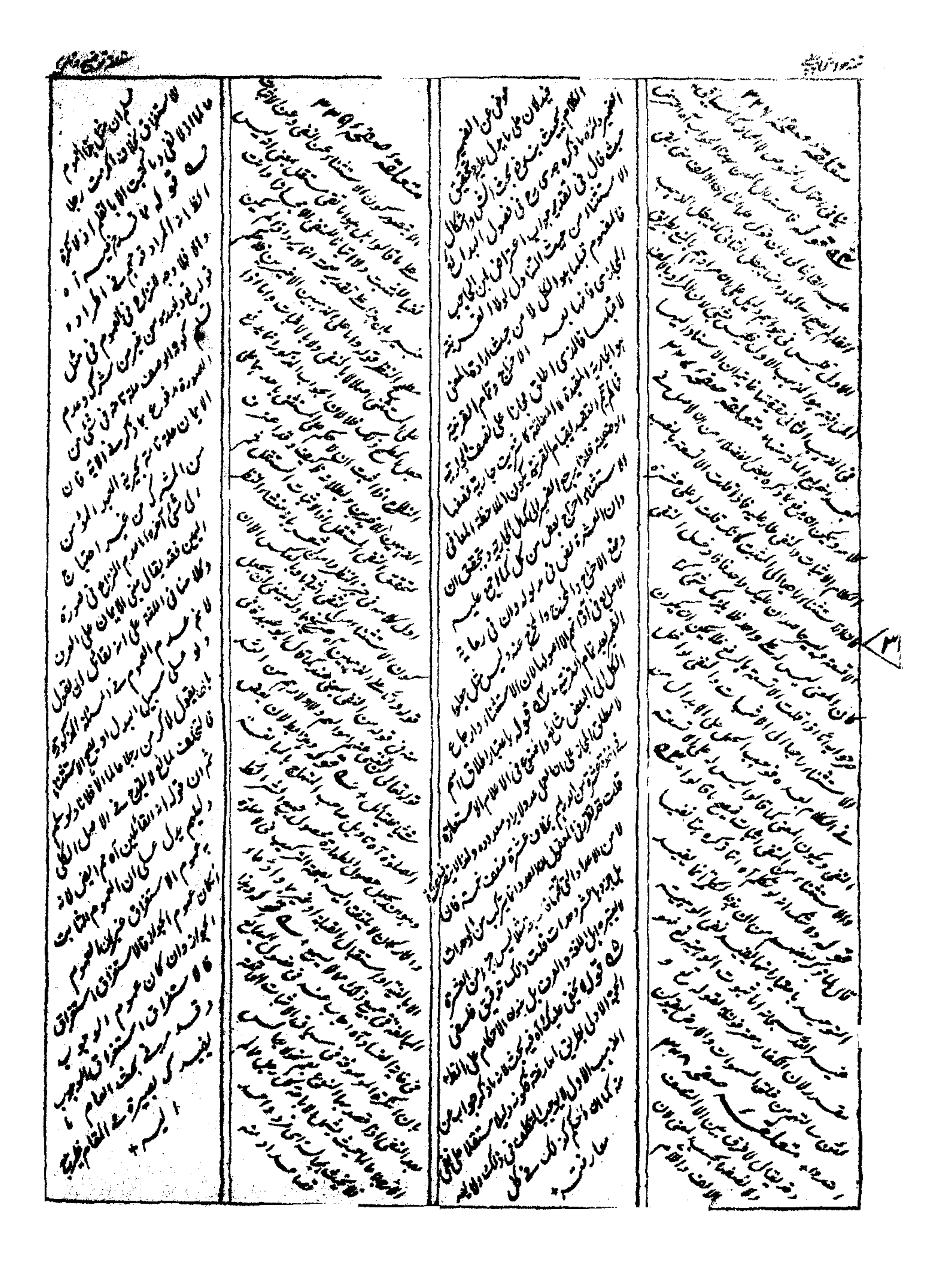
المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات

عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بالعشرة لا انشأ اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر اي التكلم بالاحسن قوله فان قيل تقرير السؤال على هذا الوجه يتوجه عليه منع الملازمة فانه لو كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لم يلزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث لان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمالات وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا اصابعهم في آذانهم الا انملها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها باعتبار تناوله الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب ... عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب جواب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غير حقيقته مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع يصح في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متنافيان فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني مم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما قلنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر اذا كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد ولا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية

قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور

صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف رح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو مبني عليه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من عشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت يثبت للثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز على طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبر عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن لعدم الوجوب على التقرير ليس بنص نافٍ للوجوب عليه بل العدم وليس الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلا على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهو ان فائدة الوصف للتعميم بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة ثابتة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما صرح فيه كثير من علماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال قرانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق الاثبات بالنفي



فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة وادعيتم ان قولنا لا اجالس الا رجلا عالما ان يجالس كل عالم فقوله الصلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس في النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في المحلوف شيء من افراد العالم من ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة المجالسة بكل عالم بهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات ولنا في قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات والفرق بيني وبين الشافعي في باب القياس ان الفرق بين الشيئين في الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها لكنها خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجواز الاثباتية فتتم بعموم العلة ، وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده ،

عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم المنفي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز والدلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة والحمل على فرد ما انما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يؤخذ ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فانها فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات المقترنة بالطهور لا ايجاب كلي كما في ما جاءني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم بهذا الطريق ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم منا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فثابت بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لان اليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء خرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** والفرق لما تم السؤال قصد قاعدة عموم النكرة الموصوفة واثبت عدم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الالزامي وهو انه مسلم في باب القياس ان مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط النصف من نصيبها فلو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه لو صح ذلك لوجب عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يفد لو كنا انتفاء الحكم لعدم شرط

وهذا القوي دليل على هذا المذهب وانما فيه محو ان لا استثنا في قوله الاخفا على المنقطع فراعن هذا لكن الاصل هو المتصل + واما كلمة التوحيد

جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما وتقرير ان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم

منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قال لكن وجوده كما يثبت على هذا

المذهب بطريق الاشارة لانه اذا كان لم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه

ضرورية على الآخر + اي على المذهب الآخر اي الثالث [illegible] يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان

ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان التقدير على هذا المذهب [illegible] فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له

دلالة على نفي الحكم [illegible] اي على المذهب الاخير هذا دليل ما ول

به ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير + انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة هاي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من

كلمات كبعلبك [illegible] في وسطه صنعا ، فليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى [illegible]

كليا اي وضع الواقع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات [illegible]

كلي كالاوضاع [illegible] والنحوية للاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها

وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث

كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من لم يرد في الايجاز والاطناب يميل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى

كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك

كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه + وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم هاي بعض

مشائخنا كالقاضي للامام +

او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شئ آخر قوله دليل

دليل للخصم لكن يمنع كونه دليلا اولا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور [illegible]

ان يقال ان قوله الاخفا مفعول للوصال وصفته محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل [illegible] فيكون من تمام الكلام [illegible]

عام مناسب في جنسه وصفته قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ان [illegible] بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق

العبارة بمعنى ان يكون الكلام مسوقا له بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم الوجود بطريق الضرورة على الوجه الذي ذكره يقتضي ان لا يصير [illegible] الثاني في لصالح مع ما بعده الكلمة وهو خلاف الاجماع

احيب عن الاول بان محل الخلاف هو ان هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور

وعن الثاني بانه مبني الامر على الاعم الاغلب حكم باسلامه مطلقا قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل ما ول ابن الحاجب غير هذا المذهب

الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من استثنى المستثنى منه وكان الاستثناء بعد الافراد والمراد بالقصر بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون

لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ والمركب عرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع

ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل على التقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة [illegible] المصنف الوجه الثاني بالنقض وحمله على وجه [illegible]

به الوجوه الاربعة الا المنع فقوله لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره واشار

وذكر النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاء في ابو عبد الله

ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب [illegible]

ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله مالوا اي الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم العرف اي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي + وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل +

الشخص من اكثر من كلمتين فسلم لكن القائل بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يرد انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك معد يكرب بل اراد انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب موضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية اي انها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وبهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول ان المنع مجوزا بالاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات التهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد اعتذر عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المعترض واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف لعله يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يغني لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن تعلق الحكم بما بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقها او قيدنا انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها الثلث والسبع ثمنها وانما ليست بازائه اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا نفهم منها عند الاطلاق الا ذلك ليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه تعبير عنه بلازم مركب الشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثلث وسبع واربع وثمن هي حصة اليتيم المشتاق الى ربه ثبت من عشرة بعد عشرين كما يقال العشرة عشر المائة ونصف الخمس وربع الاربعين على وهذا مبني ان يكون المذهب الاخير والمذهب الثاني

٣٣٢

شبهوا الاستثناء بالغاية، واعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الالوهية بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص يلزم ان لا يصح قوله لا اله الا الله غير مسند وجود التخصيص لو صح عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يدل على وجود الله تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان الحكم بعد الغاية يخالف الحكم قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف، وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العدد ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا او لم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ✦ ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزم شيء فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة فصح الا ما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان يقيض لوكالة، استثناء منقطع اي لكن لا ان يقيض لوكالة ✦ ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا لانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فانه على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رح استثناء الانكار ولا يصح ذلك على الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقرير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها واما عند ابي يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء لا بالدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها بل هذا الاخطر ببالي ✦

يرجع الى الحمد بها وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي اطلعوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان حكم ما بعد الكلام منتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما تنتهي بالغاية اصل الكلام ويلزم من انتهاء الاول اثبات الثاني فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة الغاية كالعدد الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى بان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ القطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجي زيد وقيامه ابلغ وجه وآكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد وغيره والفرق بني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني فتوزعونا فيه انه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** هذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاء الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشاركه المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه تخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على الباقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه فلا ابطاله بطريق المعارضة الا مفصلا كالة ويصح عند محمد رح وجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثانی مجاز فان قیل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكیف یصح قولک والثانی مجاز قلت لیس هذا قسمة حقیقیة بل المراد ان الاستثناء یطلق على معنیین احدهما بطریق الحقیقة والثانی بطریق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذین تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فی حكمه بالا واخواتها وهنا لیس كذلک لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا یخرج من هذا الحكم الا انه لا یبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر. + اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذی ذكره فخر الاسلام فی كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون لیسوا من الفاسقین وفیه نظر لان الفاسقین لیسوا المستثنى منه بل المستثنى منه قوله اولئک ای الذین یرمون وانما الفاسقون حكم المستثنى منه ولا شک ان المراد التائبین داخلون فی المستثنى منه واولئک غیر داخلین فی حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زیدا فزید داخل فی القوم غیر داخل فی منطلقون وقد ذكر فی التقویم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردناه فی المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا فی حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان یذكر شیء بعد الا واخواتها غیر مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غیر مخرج یتناول امرین احدهما ان لا یكون داخلا فیه لكن لا یخرج عن عین ذلک الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذین تابوا لا یخرج عن عین ذلک الحكم بل معناه الا من تاب لا یبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره فی القرآن كثیرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف ای الجمع بین الاختین الذین قد سلف داخل فی الجمع بین الاختین لكنه غیر مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ایضا لكن اثبت فیه حكما آخر وهو انه مغفور + +

صار التوكیل بالخصومة توكیلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فیها الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بیان تغییر الثانی انه بیان تقریر لانه لا یفید انه اراد بالخصومة معناه الذی هو الخصومة لان الشرع الذی هو متعلق الجواب فیصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قیل لا یصح بالاتفاق لما فیه من تعطیل اللفظ عن حقیقته اعنی المنازعة والانكار بحیاته اعنی متعلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول المحرر وهو انه مجاز عن الجواب یتناول الاقرار والانكار فیجوز استثناء ایهما كان ولا یلزم تعطیل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما یقال رایت فی الحمام الاسود الا الاسد وذلک ان دخول الانكار فیه لیس من حیث انه معناه الحقیقی بل من حیث انه من افراد المعنى المجازی نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فیه بسبب الاصالة واما عند ابی یوسف رح فلا یصح استثناء الانكار لكن الدلیل الذی ذكره فی عدم صحة استثناء الاقرار او الانكار یثبت بالخصومة یقصد الا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فیكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشیء من نفسه ونقائل ان یقول الاقرار انما یثبت ضمنا لم یثبت مقصودا صریحا لا یتعذر التصریح بالانكار ولا یلزم ابطال الصیغة والاقرب ان یقال الاقرار یثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء المستثنى الیه فلزم استثناء الشیء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى منه الاستثناء متصل والا منقطع فلفظ الاستثناء والمستثنى حقیقة عرفیة فی القسمین على سبیل الاشتراک واما صیغة الاستثناء فحقیقة فی المتصل مجاز فی المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فی المنقطع فكلام المصنف رح محمول على ان الاستثناء ای الصیغة التی یطلق علیها بها اللفظ مجاز فی المنقطع فان لفظ الاستثناء یطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصیغة **قوله** وقد اورد اصحابنا ایضا ان الاستثناء فی قوله تعالى واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا متصل الى اولئک الذین یرمون محكوم علیهم بالفسق الا التائبین منهم فانهم غیر محكوم علیهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصیة والخروج عن طاعة الله تعالى وقد حمله فخر الاسلام وان دخل فی الصدر لكن لم یقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم غیره منقطعا بنوع وجه على ما اختاره المصنف رح فی التقویم وحاصله ان المستثنى آخر وهو ان التائب لا یبقى فاسقا لا یخفى انه انما یتم لو لم یكن یعنی هم الفاسقون اثبات على الفسق ... للاتصال فلا وجه للانقطاع الثانی بما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غیر داخل فی صدر الكلام لان التائب لیس الفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب لیس كذلک لزوال الفسق

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واما بناقيد ده بلفظة او بمايساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء او الا عبيد له مواهم ٭٭

بالتوبة وهذا مبني على انه ليس بمعنى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فتحقق المعادل لكن الاصح الاخراج التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثاني المذكور وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق الا ان الحق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا الاستثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان الحمل حقيقة في المستثنى الظاهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم الغيبة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الاطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض المحققين عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة خراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك اشارة الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة ويكفي به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا الفاسقين في الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم شمل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخولها التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص رح لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في حكمه الذي هو الحمل اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياء وهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول رح يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الاحال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يحمل الذين جر فامصدر بالاضافة موصولا وضميرتابوا عائد الى اولئك وبعيد لفظا واليتيكون الاستثناء منفرغا متصلا لا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي رح

الاستثناء والجمل المعطوفة کاٰیة القذف تنصرف الی الکل عند الشافعی رح وعندنا الی الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الکلام ثبت ضرورة فیتقدر بقدر الحاجة علی انه لا شرکة فی عطف الجمل فی الحکم ففی الاستثناء اولی وصرفه الی الکل فی الجمل المختلفة کاٰیة القذف فی غایة البعد لان قوله تعالی فاجلدوا ولا تقبلوا وردا علی سبیل الجزاء بلفظ الطلب ثم واولئک هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار + ای صرف الشافعی رح الاستثناء الی الکل ففی اٰیة القذف قطع الشافعی رح قوله تعالی ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتی لم یجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئک هم الفاسقون عطفا علی قوله ولا تقبلوا وقوله الا الذین تابوا فی فاجلدوا حتی ان الجلد لا یسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق یسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة فی اٰیة القذف وهی قوله فاجلدوا ولا تقبلوا وقوله واولئک هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاولین جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب موجهین الی الائمة وجعلنا اولئک مستانفا لانها بطریق الاخبار والاستثناء مصروفا الی اولئک

ونه ظاهر فی العود الی الجمیع وذهب بعضهم الی التوقف وبعضهم الی التفصیل ومذهب ابی حنیفة رح انه ظاهر فی العود الی الاخیرة بوجهین الاول ان الجملة الاخیرة قریبة من الاستثناء متصلة منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الی حکمها وان اتصلت به باعتبار ضمیر او اسم اشارة وقیل ان محل القرب والاتصال دلیلا والانقطاع عما سبق دلیلا اٰخر یعنی ان الاخیرة بسبب انقطاعها تصیر بمنزلة الحائل بین المستثنی والمستثنی منه کالسکوت من غیر ان یصیر المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا یتحقق الاتصال الذی هو شرط الاستثناء الثانی ان عود الاستثناء الی ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الی واحدة وقد عاد الی الاخیرة بالاتفاق فلا ضرورة فی العود الی غیرها والمعارض ثبت الضرورة من جانب صدر الکلام وذلک انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الکلام ضرورة انه لا بد له من غیره والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا یتجاوز الی الاکثر ولما کان ههنا مظنة ان اتصال الواو للعطف والتشریک فیفید اشتراک الجمل فی الاستثناء اجاب بان العطف لا یفید شرکة الجملة الثانیة فی حکم الاولی کما حق من ان الشرکة الحکیم بالنظر لا یوجب القران فی الحکم مع ان وضع العاطف التشریک فی الاعراب والحکم فلان لا یفید التشریک فی الاستثناء وهو تغییر الکلام لا حکم له اولی **قوله** وصرفه الی الکل الخ تنزل بعد اثبات المطلوب الی صورة جزئیة وقع فیها النزاع وکثر فیها الکلام وهی اٰیة القذف المشتملة علی جمل ثلث وهی فاجلدوا ولا تقبلوا واولئک هم الفاسقون واستدل الامام رح من مذهب الشافعی رح فی الاحکام علی انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان کونها معطوفة علیها اظهر من ان یخفی وجعل جملة واولئک هم الفاسقون عطفا علی جملة ولا تقبلوا مع انها اسمیة اخباریة فالظاهر الاستیناف بیان لحال القاذفین وجهتهم غیر صالحة ان یکون جزاء للقذف فجعل الجلد ولا تقبلوا فعلیة طلبیة صالحة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فی القذف بعد التوبة وحکم علیه بعدم الفسق ولم یسقط عنه الجلد فلزم من ذلک تعلق الاستثناء بالاخیرتین وقطع لا تقبلوا عن الجلد اذ لو کان عطفا علیه لسقط الجلد عن التائب علی ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الی الکل وفیه بحث اذ لا نزاع لاحد فی ان قوله تعالی ولا تقبلوا عطف علی فاجلدوا الا ان الشافعی رح یجعله من تمام الحد بناء علی انه لا یناسب الحد لان الحد فعل یلزم علی الامام اقامته لا حرمة فعل ولم لا یسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا یسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الی الکل عنده لیس بقطعی بل هو ظاهر یعدل عنه عند قیام الدلیل فظهور انه لا نزاع من ان المستثنی هو الذین تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلک یسقط الجلد فیصح صرف الاستثناء الی الکل **قوله** ثم اولئک هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غیر واقعة موقع الجزاء بل هی انه انه لما عسی ان یستبعد من صورة القذف سببا لوجوب العقوبة التی تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر یحتمل الصدق والکذب وربما یکون حسبة یعنی انهم الفاسقون المتهتکون لعرض غیره فائدة مبین مجردا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا یجوز ان یکون فی معرض التعلیل لرد الشهادة حتی یکون رد الشهادة لسبب الفسق فیقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف علی الحکم بالواو بل انما تذکر بالفاء کذا قیل وفیه نظر لانه یرد ذلک علی تقدیر جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قیل الواو لمجرد الفسق والنظم دون العطف علی الحکم قلنا فلیکن کذلک اذ جعلناها فی معرض العلة لرد الشهادة مع انه تعسف + + + + + + + + +

ومن اقسام بیان التغییر الشرط وقد مر فی فصل مفهوم المخالفة والفرق بینه وبین الاستثناء یظهر فی قوله بعت منک ہذا العبد بالف الا نصفه العبد انه یقع البیع علی النصف بالف لانه ای الاستثناء تکلم بالباقی فکانه قال بعت منک نصف العبد بالف + ولو قال علی ان نصفه یقع علی النصف بخمسمائة فکانه یدخل فی البیع لفائدة تقسیم الثمن ثم یخرج ولا یفسد بهذا الشرط لانه بیع شئ من شیئین مفصل + فی بیان التبدیل وهو النسخ والبحث ہنا فی تعریفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان یرد دلیل شرعی متراخیا عن دلیل شرعی مقتضیا خلاف حکمه ولما کان الشارع عالما بان الحکم الاول موقت الی وقت کذا کان الدلیل الثانی بیانا محضا لمدة الحکم فی حقه ولما کان الحکم الاول مطلقا کان البقاء فیه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثانی یکون تبدیلا بالنسبة الی علمنا کالقتل بیان للاجل فی حقه تعالی لان المقتول میت باجله وفی حقنا تبدیل وهو جائز فی احکام الشرع عندنا خلافا للیهود علیهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انکره بعض المسلمین ایضا نہذا الاختلاف من مسلم انکان المراد ان الشرائع الماضیة لم ترتفع بالشریعة المحمدیة بل تلک الشرائع باقیة وکما کانت المسلمین الذین لم یجوزوا النسخ لم یریدوا انه انتهی بل مرادہم ان الشریعة المتقدمة موقتة الی وقت ورود الشریعة المتأخرة اذ ثبت فی القرآن ان موسی وعیسی علیهما السلام بشرا بشرع محمد صلی الله علیه وسلم واوجبا الرجوع الیه عند ظهوره واذا کان الاول موقتا لا یسمی الثانی ناسخا ونحن نقول ان الله تعالی سماه نسخا لقوله تعالی ما ننسخ من آیة الآیة +

قوله ومن اقسام بیان التغییر الشرط انما اتی بغیر فلانه غیر صیغته عن ان یصیر ایقاعا وثبت موجبها واما انه بیان فلان الکلام کان یحتمل عدم الایجاب فی الحال بناء علی جواز ان یکون الحکم بالعلة مع تراخی الحکم کبیع الخیار وبالشرط ظهر ان ہذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الی انه بیان تبدیل لان مقتضی صحة نزول العتق فی محل واستقراره فیه ان یکون الحکم متعقبا فبالشرط تبدیل ذلک وتبیین انه لیس بعلة تامة ولا ایجاب للعتق بل یمین بخلاف الاستثناء فانه تغییر لا تبدیل اذ لم یخرج کلامه من ان یکون اخبارا او ایجابا وقد ذکر فخر الاسلام ان کلا منهما یمنع انعقاد الایجاب لان الاستثناء یمنع الانعقاد فی بعض الجملة حتی لا یبقی موجبا فیه لا فی الحال ولا فی المآل والتعلیق یمنع انعقاده فی الحال **قوله** لا یفسد ای البیع الواقع بقوله بعت ہذا العبد منک بالف علی ان نصفه بخمسمائة بهذا الشرط وہو کون نصفه ای علی ما سبق من انه یحتمل ان یکون الشرط ان ہذا الشرط لا یقتضیه العقد لان ہذا التحقیق لیس بیانا للشرط بل ہو بیع شئ من شیئین ای العبد بالمفصل ای التفصیل بنصفی العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزیع الثمن ولیس بشرط حقیقة فلم یفسد البیع **قوله فصل** النسخ فی اللغة الازالة یقال نسخت الشمس الظل ای ازالته والنقل یقال نسخت الکتاب ای نقلت ما فیه الی آخر ونسخت النحل ای نقلتها من موضع الی موضع ومنه المناسخات فی المواریث لانتقال المال من وارث الی وارث وفی الشرع ہو ان یرد دلیل شرعی متراخیا عن دلیل شرعی مقتضیا خلاف حکمه ای حکم الدلیل الشرعی المتقدم فخرج التخصیص لانه لا یکون متراخیا وخرج ورود الدلیل الشرعی مقتضیا خلاف حکم العقل من الاباحة الاصلیة والمراد بخلاف حکمه ما یدافعه وینافیه للمجرد المغایرة کالصوم والصلوة وذکر الدلیل لیشمل الکتاب والسنة قولا وفعلا وغیر ذلک وخرج ما یکون بطریق الا داء والانها یسأل عن المطلوب من غیر ان یرد دلیل وکذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعریف النسخ المتعلق بالاحکام علی ان یکون صفة للدلیل بمعنی المصدر المبنی للفاعل وہو الناسخیة لا من المبنی للمفعول وہو المنسوخیة وقد یطلق النسخ بمعنی الناسخ والیه ذهب من قال ہو الخطاب الدال علی ارتفاع الحکم الثابت بالخطاب المتقدم علی الوجه لولاه لکان ثابتا مع تراخیه عنه وقد یطلق علی فعل الشارع والیه ذهب من قال ہو رفع حکم شرعی بدلیل شرعی متأخر لا یقال ثبوت فی الماضی لا یتصور بطلانه لتحققه قطعا وفی المستقبل لم یثبت بعد فکیف یبطل فایا ما کان لا رفع لانا نقول لیس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما یظن من التعلیق فی المستقبل بمعنی انه لولا الناسخ لکان فی عقولنا ظن التعلق فی المستقبل فبالناسخ زال ذلک التعلق المظنون **قوله** ولما کان الشارع یعنی ان النسخ بیان للمدة بالنظر الی علم الله تعالی وتبدیل بالنظر الی علمنا حیث ارتفع بقاء ما کان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول فیه بحث لان النزاع لیس فی اطلاق لفظ النسخ وکیف یتصور ذلک من المسلم وقد ورد فی التنزیل وانما النزاع فی ورود نص یقتضی حکما مخالفا لما یقتضیه نص سابق غیر دال علی توقیت بل جار علی الاطلاق الذی یفهم منه التأبید ولهذا کان یقتضی المخالف من ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها کانت موقتة الی ظهور خاتم الانبیاء لا مطلقة یفهم منها التأبید ولا خفاء فی ان قوله تعالی ما ننسخ من آیة لا ینافی ذلک بل الجواب انا لا نعلم ان بشارة موسی وعیسی بشرع النبی علیه السلام وایجابهما الرجوع الیه یقتضیان توقیت احکام التوریة والانجیل لاحتمال ان یکون المرجوع الیه باعتبار کونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن این یلزم التوقیت بل ہی مطلقة یفهم منها التأبید فتبدیلها +

اما النقل فهي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا النقل تواترا ويروون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته ابدا والدعوى غير صحيح لوجود التوقيت واما العقل فلانه يوجب كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا قبيحا ولانه يوجب البداء او الجهل بعواقب الامور قلنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حواء له عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته عليه السلام لان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في وقت نزوله فما بعده فلا بد من الجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رح اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن نبينا عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيد بما في زمن النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما انزل حكم على النبي عليه السلام فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم يتغير او لم ينزل الناسخ على النبي عليه السلام اياما فلما لم يعلم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشئ مامورا ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا انزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكرنا في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الخ فلا نحتاج الى دفع التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا الحكم بالحجة وهي كالاخبار تم الامانة وايضا يمكن حسن الشئ وقبحه في زمانين

يكون مشغولا بوسلم مثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما النقل الخ القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فانهم نقلوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف والتبديل والنسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي يعارض دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ويوضح ذلك انه لو صح لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام ثم القائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا ثم ظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء او الجهل وكلاهما على الله تعالى محال ثم استدل العلماء على ثبوت النسخ بما يتمسك حجة على اليهود وغيرهم من نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لاحتمال ان الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية بدون الدليل الشرعي ورفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لا بالنقل فقد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ من دليل فلا ينافيه والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا محالة والجواب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار رحمه الله الى ابطال الدليل الاول بانه لا يمتنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال على الاتفاق على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي الخ اقول الاعتراض متوجه على فخر الاسلام وبرد قال الحق ان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن نهجه فسلم تم الجواب

واما محله فما علم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها ويجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة او المستقبلية نحو سجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تابيد لفظا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية ٭ عطف على قوله تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد ٭ فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت ٭ فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فتمكن من الاعتقاد كان لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط والاعتقاد والعمل جميعا وهنا ٭ اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل ٭ الاعتقاد اقوى فانه لا يصلح الا ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه ونحوه اي الاعتقاد ٭ لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ٭ فان العمل يمكن ان يسقط لعذر كالاقرار والصلوة والصوم ونحوها ٭ وذبح ابرهيم عليه السلام من هذا القبيل ٭ اي من قبيل النسخ قبل العمل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستنان ٭ لا يكون نسخا ٭ لان الاستبدال لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان ٭ وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء رحم الاصل فيكون نسخا ٭ هذا الاشكال على مذهب من يقول ان ذبيح ابرهيم عليه السلام ليس بنسخ ٭ قلنا الفداء قام الفدي مقام الاصل على التمرية الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة

٭ الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون رجعا لكلا لا يتوجه قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشي او حرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقيد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد بقيد الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واراده البعض مجاز لا يصلح له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا مزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد تقييد بالدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما اذا قال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم لهذا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن تغيرا لتعلق الوجوب بشي من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد تقييد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية قبيل الفنا تحكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد فنسخ قبل ورود الفداء بذبح الشاة والمختار الاول لقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به وبقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به لو كان المأمور مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها ولو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله

لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه شهد وبيان الشرع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبالعكس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز

لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فهذا دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين الاية اول الاية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الاية اول الاية قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي ما من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث وفي الاول فوضا البيان ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم

[illegible] اشتغاله بذلك واقدامه على التوزيع وامرار المدة به على تعلق الاول. وتلك المجلسين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتئم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة واللفظ ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس قبيل النسخ قبل التمكن [illegible] ولذا قال الامام [illegible] على تقدير [illegible] فان النسخ [illegible] على تقدير [illegible]

[illegible]

[illegible] فيه الالتئم [illegible] الولد [illegible] لو كان [illegible] قوله الا القياس [illegible] التعدي الى الفرع [illegible]

قوله فلا نسخ اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مخصوص بالاحكام المنصوصة فان قيل [illegible] بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه [illegible] حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على [illegible] الاخوة دون الاخوين [illegible] على عدم [illegible] بالاخوين [illegible] على [illegible] ذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ غير جائز وكان مراده ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما [illegible] ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام [illegible] فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياس قلنا [illegible] القياس [illegible] الاجماع [illegible] يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس [illegible] باب النسخ و [illegible] الاجماع المخالف للنص خطأ [illegible] فلا يقوم بكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع [illegible] يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا الا انه لا يصلح ناسخا + + +

الى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى في قوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة لهذا المطلوب فقال هذه والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا ندري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا لا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لانه لم يثبت نسخها فجاز له بيان مدة علم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله ناسخة بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنهما انما تنسخ حكم لا النظم وهما في الحكم مثلان اي سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز وثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

قوله الى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لسلبه لجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كله الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث يشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما بسبب شرعية الميراث كما يقال زنى فاكرمه قد يقال ان الثابت باية المواريث هو حق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة فذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث فهذه نفى اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن لكتبت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف قوله فنسخ الكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بالقرآن فيدلهم اقتده قلنا قد ظهر انه ناسخة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بمجرد الوحي الخفي بل بمجرد خبار الرادي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولنا حتى اباح الله تعالى ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الى ان قال لايحل وهي زيادة على المبيح حكم ما ليس النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت تجوز

بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه لسنخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل والاعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته وتظاهر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب

مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور وأما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا فالقول وقد رفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن الرسول عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة المس والقراءة للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فهذا يتعلق يجوز ان يكون بالاجتهاد وقلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد مع عدم ان يقره على الخطاء **قوله** بدليل سياق

الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** فالقول وقد يرفعان بحيث انقطع او يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والانعدام في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بانساء الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير مستقل ومتلو كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان تحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والنظر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان

ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكر انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا + اي الزيادة على النص نسخ عندنا وجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم + اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رح فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رح بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة + وعند الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رح امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي + لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير + اعلم ان ابن الحاجب ذكر ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران اي بهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغير الاصل بانه لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في الصورتين ان اتي به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة في الفجر لا كالوضوء في الطواف وهذا البعض قول ابي الحسين كرخي في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا وان لم يكون نسخا

فلنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير اثنين او ثلثة بعدما كان الواجب هذا الواحد او الاثنين فترفع حرمة الترك واما ايجاب شيء زائد

فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب احدها فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فهي ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص ايضا مطابق يجري عليها اطلاقه كما ذكرنا + اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي ... او الحكم شرعي ... آخر خلفا عنه والاصل عدمه ... فذكر ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي ... حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة ... اذا كان شئ آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف ... لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا + فلهذا اثبتنا التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا التفريع على مذهب ابي حسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك ثبتت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شئ من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم غيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبها مبنية على عدم الخلف وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون + اي الاستخلاف نسخا وان كان نفي المسح والنبيذ بخبر مشهور + اي ان كان الاستخلاف نسخا فنفي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا

ان يكون على لفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر التفسير قوله فترفع اجزاء الاصل فقيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة وهو رفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بالفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوبهما احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله ايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بالمفهوم المخالف وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه مبني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف الايجابي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان بحسب الشخص فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف ونفي الاخفى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله ايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ اجاب المصنف رحمه الله بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا كالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع عنه فلم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين

وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو به اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد ههنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيئا من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما

قوله قوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف فان لم يكن رجلان فرجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين ... فيه بحث لان الاصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع ... ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند الاداء لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا يزاد التغريب لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به ولقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رح بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او لقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل **قوله** يرد ههنا يعني فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف ازاله بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية الوجوب ههنا بنوا الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت فيكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة من العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** يعني انه لا يجوز الصلوة الا به فلما كان القول انه لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة تو ح لا يلزم النسخ

فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل هنا سراً انا ابا حنيفة رح جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل ما في الوضوء فلتدبره الوقف نظره — في احكام هذه الشريعة الغراء هو الذي اصلها ثابت وفرعه في السماء + فصل — في بيان الضرورة وهو اربعة

الانواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب + اي اذا بين نصيب المضارب تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا + وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام + اي اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثله هذا هو القياس ووجه الاستحسان ما مذكور في المتن + والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته + وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقوم منفعة البدن في ولد المغرور روي عن عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبقيمة الولد والعقر وكان ذلك بمشاورتهما واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرد احد ولم يقض بقيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو الواجب عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بحالها التي توجب الحياء + وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا بحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه

والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس + وكذا سكوت الشفيع + جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا + والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول

قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرتفع بالزيادة اجزاؤه **قوله** لم يجعل شيئا من الواجبات يعني انه لم تقدم ذكرها في الوضوء والاعلى خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل قطعي بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصلها ثابت اقتباس لطيف تعريض بمشرب ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان تحرير قواعد اصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشهورة وفرع تفقه **قوله** لاشتراكهما في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان نصيب الآخر فاذا قال على ان لك نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة لما فيه من الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا بحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما يحصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا بحال توجب ذلك اكونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع حياها من التكلم به وهو الاذن والعبارة ان اللام في قوله لحالها ليست صلة البيان وانما هي تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال يعني عبارة المتن انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها التي توجب الحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره لاجل حال في الناكل هذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان ثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لغاية الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان السعي بحجر شرعا فلا ترجيح قلنا الرضى لانه الظاهر والعادة فان من لا يرضى بتصرف عبده ينهاه عن ذلك السعي ويرد عليه الاظهر انه القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم

وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة تعلية بيانها كما في مائة و ثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة بحديث بمائة بعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدار بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة + فقوله يحمل على ذلك اى على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شئ من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز تجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شئ مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا تجعله بيانا للمائة والله اعلم بالحقيقة والصواب

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي + بعض العلماء قيد والاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فيها سوا حتى ان انكر احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا اشتراط الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشتراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فان اجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون امرا محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون الا قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية

قوله عند الشافعي رح المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اى حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى لا يستعمل في التعبير ويعد تكرارا وصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اى حذف مفسر المعطوف عليه لقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد كمائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف قوله على مائة وثوب وعبد فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يجوز لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله** الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر احترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات

والبحث ههنا في امور الاول في كنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بالعمل به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة رض بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن فقال ارى ان تقسمه بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رض بذلك لم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وحمل علي رض عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رض عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم تكن سكوته تسليما + وروى ان عمر رض ضرب امرأة لجناية فالقت الجنين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا خيرا وعلي رض عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة + ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال درته + ذكر الامام سراج الدين رح في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس رضي الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة من ستة تعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج نصف ثلثه وللام الثلث [illegible] الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر رض فاشار العباس رضي الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فتبعه [illegible] ولم ينكره احد وكان ابن عباس [illegible] فلما بلغ [illegible] وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج [illegible] الحديث [illegible] اذا [illegible] ذلك في عهد عمر [illegible] مهيبا فهبته +

[illegible]

بعد التسليم [illegible] لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت [illegible] الصحابة عن الفوت جائز وذلك [illegible]

لان الخلافات والمناظرة بينهم في مسألة العول اشهر من ان تخفى على عمر رض كان عمر الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة [illegible] بان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه ما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه كان ابن عباس انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم يكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت + وهي ان السكوت قد يكون للتأمل ومسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشائخنا وبعضهم جعلوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رح الطعم مع الجنس وعند مالك رح الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح

وللعلامة ابن الحاجب غير الامر الشرعي غيره حتى يجب اتباع اجماع اهل المجتهدين في امر الحروب ونحوها ورد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي الا فلا معنى للوجوب والمصحة بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير شرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات والفروع الحسي الاستقبالي فقد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فبعد الاجماع قطعية **قوله** البحث ههنا في امور ركنه واهليته وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يكون الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي لكنه قال في الايجاب مبنى امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امرأة لجناية روي ان امرأة كان زوجها غائبا فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فالمصدت من هيبته اي القت الجنين واستهلت **قوله** قد يكون اي

۳۴۹

بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد وليعبر عن هذا العدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا المس المرأة وعند الشافعي رح المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب احد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب احد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضي الله عنهما الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رح وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان الجد يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا

سكوت المجتهد للتامل غير الاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وحكم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ما لم يحمل سكوتهم على الرضا بالتقرير بخلاف ما اذا حضر ان اشتهر اما مضى مدة التامل انما يرفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده ان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين وعيب العنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي لا يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات واما ما ادعاه بعضهم من ان القول الثالث لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه اما باطل لما لا اثم بثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح بصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مغالطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر فظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد

اما عند ابن مسعود فلثبوت الثانی واما عند غیره فلانتفاء الاول ومثل هذا کثیر فان المجتهدین اذا افتوا بعض الصحابة فی مسئلة مع انهم خالفوا ذلک البعض فی مسئلة اخری لا یقول التمسک بالاجماع المرکب وبعدم القائل بالفصل

مشهور فی المناظرات وابطاله علی الوجه الذی نقلته عن بعض المتاخرین لیس بحق بل الحق فی ذلک والله اعلم انه ان کان الغرض الزام الخصم یکون مقبولا فی هذا الغرض کما یقال فی الوجوب فی الحلی ان الوجوب فی الضمار لا یخلو من ان یکون ثابتا او لا فان کان یکون ثابتا فی الحلی قیاسا وان لم یکن ثابتا فی الضمار یکون ثابتا فی الحلی اذ لو لم یثبت فی الحلی یلزم العدم فی الضمار مع العدم فی الحلی وهذا منتف اجماعا فهذا لا یفید حقیة الوجوب فی الحلی لکن یفید نفی ما قال الشافعی رح فانه لو لم یثبت الوجوب فی الحلی یلزم العدمان وهو منتف عند الشافعی رح اما لم یکن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصیل الذی اختاره بعض المتاخرین وهو ان القول الثالث ان یستلزم ابطال ما اجمعوا علیه لم یجز احداثه کلام غیر مفید لانه لا اخفاء فی ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیه کان مردودا والخصم یسلم هذا المعنی لکن یدعی ان القول الثالث یستلزم لابطال ما اجمعوا علیه فی جمیع الصور اما فی مسئلة واحدة کما فی مسئلة العدة وحرمان الجد واما فی مجموع المسئلتین فی مسئلة الزوج والزوجة مع الابوین لعدم الشمولین ثابت وهو ثلث الکل فی کلیهما او ثلث الباقی فی کلیهما فالقول بثلث الکل فی احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وکذا فی الفسخ بالعیوب وفی مسئلة الخارج من غیر السبیلین احدی الطهارتین واجبة اجماعا فالقول بان لا شیء منهما واجب مبطل بالاجماع وکذا فی الحلی والضمار کذا القول بان العدة المذکورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذکور مبطل للاجماع فالشان فی تمیز صورة یلزم فیها بطلان الاجماع عن صورة لا یلزم فیها ذلک فلا بد من ضابط وهو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر هو فی الحقیقة واحد وهو من الاحکام الشرعیة فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیه اما حکم متعلق بمحل واحد او حکم متعلق باکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولین یشترکان فی ان العدة لا تنقضی بالاشهر وحدها وان الجد لا یحرم کل منهما امر شرعی

یخالف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفریقین علی عدم جواز الاکتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلی جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی العلیة کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الاقوال السابقة الا علی اعتبار الجنس فی الجملة **قوله** اما عند ابن مسعود رحمه الله داخل فی حیز قوله لم یقل به صاحبی لا قائل بان المجموع والمرکب من کون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغیره اما عنده فلان الجزء الثانی اعنی انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غیره فلان الجزء الاول اعنی کون العدة بوضع الحمل منتف لکونها بابعد الاجلین والمرکب ینتفی بانتفاء احد جزئیه **قوله** فی الضمار وهو المال الغائب الذی لا یرجی فان رجی فلیس بضمار وقیل هو الذی لا ینتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط تقریر کلامه ان القولین السابقین ان اشترکا فی امر واحد هو حکم شرعی فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم یشترکا فی ذلک بان لا یکون المشترک فیه واحدا بالحقیقة او کان واحدا لکن لا یکون حکما شرعیا فاحداث القول الثالث لا یکون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر فی ان ای موضع یشترک فیه القولان فی حکم واحد شرعی وای موضع لا یشترکان فیه فی ذلک فنقول المختلف فیه بین الاولین قد یکون حکما متعلقا بمحل واحد وقد یکون حکما متعلقا باکثر من محل واحد اما الاول فهو ان یکون المختلف فیه حکما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد یظهر اشتراکهما فی حکم واحد شرعی فیبطل الثالث کما فی مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد یظهر عدم اشتراکهما فی ذلک کما فی مسئلة الربوا فلا یبطل الثالث وقد یکونان بحیث یمکن ان یخرج منهما اشتراک فی حکم واحد شرعی کالافتراق بین امرین وح ان کان الافتراق مما حکم به الشرع کما فی مسئلة ذات الزوجین فان القولین یشترکان فی اثبات نسب الولد من احدهما وفی ان الثبوت من احدهما ینافی الثبوت من الآخر بحکم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء کان قولا بشمول الوجود اعنی ثبوت النسب منهما جمیعا او بشمول العدم اعنی عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم یکن الافتراق مما حکم به الشرع کما فی مسئلة الخارج من السبیلین حیث اتفق القولان

قوله ونحن نقول … بالاینفع من الاموال … فلا بد من ضابط … الاول حکم … من الاحکام … التعیین [illegible] … اذ الثانی نفی … لو لم یحرم … فرامن الجدة … ولکن لا … ینعقد

واما مسئلة الربوا فعليه القدر مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احدهما لا سواء امرا واحدا فذلك ليس بامر سوى الحقيقة واحد بل واحد اعتباري بل لو كان امر واحد فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فيما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي هو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رح فالقول بان لا شيء من التطهير واجب مخالف الاجماع اما القول بان كل واحد واجبا لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت ثم ولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعي رح من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي اما الثاني فانه ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون مخالفا الاجماع فان القول بالانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح في مسئلة المس وقول الشافعي رح في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رح بعكس قول الشافعي رح فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يحكم بالجواز يخالف الاجماع ان يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انما لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رح انما لا يجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون مخطيا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رح يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل

على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجوب اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاخ الجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني بان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس فهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فعلية العلية ليست حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان الربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال

واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم لشيئين كان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل وثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم يعد حكما شرعيا اما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رح وجواز كليهما عند ابي حنيفة رح فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما وجواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وبيع الملاقيح والبيع بالشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رح دون الاول وعند الشافعي رح كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الملاقيح والبيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني في نفي الاهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها ليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون + اعلم ان البدعة لا يخلو عن احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بما يقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل + واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القران وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم + اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القران وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد باستثناء مخالفة واحد

ذالك المخالف او مخالفة آخر في احد آخر

الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان لا يشتركان في امر واحد الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب بان امرين احدهما مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال بالذي يخطر بالبال لان النظر انه لا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** ليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما لم يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان متهما بالهوى فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر منكر الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص و العوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر ـ وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين و البعض بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس و البعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطاء خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص لشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من الامة لا يكون اجماعا وربما كان اختلفت الصحابة رضي الله عنهم و المخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد والاعظم عامة المسلمين ممن سوا منه مطلقة و المراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رح يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو راجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق فيكون في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل النص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد تضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ولا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يبطل ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم وهو ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر المنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا بعده وقيل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة

٣٥٤

وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الخ فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل لكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة + اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نخله والياه لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال به انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول وياكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما فلا شك ان اتباع سبيل من السبيل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لانه لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف وهو الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

قوله وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعيا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص ح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى عم لا يعد اتباع اليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظاهرا ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل الناهية عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص بما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة

لا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام لانه لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المومنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المومنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المومنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المومنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المومنين لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس معي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا فاذا انهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم

اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قوله اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** لا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المومنين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المومنين على ان هذا لا حاجة اليه لما التزمه من ان جزء الشئ ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عليه السلام على تقدير دخوله في سبيل المومنين يصدق عليه انه سبيل المومنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المومنين لان معنى غير سبيل المومنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المومنين لا غيره المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المومنين **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل والاخفاء وفي انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع والشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لئلا يلزم الحكيم الخبير للشهادة على الناس

وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والشجاعة والعفة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة وتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي يجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق في ما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشرع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يجب فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وهذه هي الاولى المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقائق او الشوق الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب اللذة من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية الناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام للذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليتوصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ورفع الفساد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالهما لئلا يستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقياد السبع والبهيمة للفارس واستعمالها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول

واما غیره من الایات فدلالته علی ان اتفاق مجتهدی عصر حجة قطعیة لیست بقویة وما ذکر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الی حد التواتر غیر معلوم والاجماع دلیل قاطع یکفر جاحده فیجب ان یکون الدلائل الدالة علی انه دلیل قاطع قطعیة الدلالة علی هذا المدلول المطلوب فاما اذکرنا فی الخاطری فاقول القضایا المتفق علیها نوعان احدهما ما اتفق علیه جمیع الناس نحو العدل حسن والظلم قبیح فهذا النوع یجب ان یکون یقینیا یضاهی المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا علی قضیة فان لم تکن ثابتة عندهم فتواطؤهم علی الکذب مما یحیله العقل اذ لولا ذلک لقدح فی المتواترات وان کانت سابقة عندهم فحکم العقل به اذا لم یتوقف علی السمع فان کان واجبا علی تقدیر تصور الطرفین فی نفس الامر فبداهة او کسبا فهو المطلوب وان کان واجبا فی اعتقادهم الا ان خطاءهم فوقوع الخطاء بحیث لم ینتبه علیه احد من الانبیاء علیهم السلام والحکماء والعلماء وغیرهم فی الازمنة المتطاولة یوجب ان لا اعتماد علی العقل اصلا وایضا الحکم الضروری لیس معناه الا انه ما یقتضی العقول وان لم یکن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاقی رکیة ولولا ذلک یلزم القدح فی المجربات وان توقف علی السمع فان حکم العقل بوجوب قبوله بان یحکم بامتناع الکذب من قائله فهو المطلوب وان لم یحکم فاتفاق الجمهور علی قبوله من غیر وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا یجوز ان واحدا من اهل الشوکة حکم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلک اتبعهم الناس کما نشاهده من الرسوم والعادات قلت کلامنا فیما لیس کذلک کالحسن والقبیح عند الله تعالی فلا یرد ذلک علی ان الانبیاء واهل الحق لم یخافوا من تعنیتهم علی ترک الرسوم بل رفضوها وهم یعتقدونها نحن بصدده وایضا مثل ذلک الاحتمال یرد علی المتواترات الماضیة ولم یقدح فیها والثانی ما اتفق علیه المجتهدون من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر علی امر فهذا من خواص امة محمد صلی الله علیه وسلم فانه خاتم النبیین فلا وحی بعده قال الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم ولا شک ان الاحکام التی تثبت بصریح الوحی بالنسبة الی الحوادث الواقعة قلیلة غایة القلة فلو لم یعلم احکام تلک الحوادث من الوحی الصریح وبقیت احکامها مهملة لا یکون الدین کاملا فلا بد من ان یکون للمجتهدین ولایة استنباط احکامها من الوحی فان استنبط المجتهدون فی عصر حکما واتفقوا علیه یجب علی اهل ذلک العصر قبوله فاتفاقهم عمار یقینیة علی ذلک الحکم فلا یجوز بعد ذلک مخالفتهم لقوله تعالی ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البینات وقوله ان الذین فرقوا دینهم وقوله تعالی لا تزیغ قلوبهم

الفارس الی الصید والسیج الی الحکمة والبهیمة الی الحاجة والاملاک تکل فقوله النفس الحیوانیة اما وسبیا ما هو اعم من البهیمیة والسبعیة واما الکلام فی ان هذه الثلاثة انفس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوی وکیفیات للنفس الانسانیة فموضعه علم آخر **قوله** واما غیره من الایات فدلالته علی ان اتفاق مجتهدی عصر واحد حجة قطعیة لیست بقویة اما قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس الایة فلان الخطاب للصحابة رضوان الله تعالی علیهم اجمعین علی ما یشعر به قوله لن یضروکم الا اذی وان الضلال فی بعض الاحکام بالخطاء فی الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ینافی کون المؤمنین العاملین خیر الامم المتمثلین بالاوامر خیر الامم ولان المعروف والمنکر لیسا علی العموم اذ رب منکر لم ینهوا عنه لعدم الاطلاع علیه ولان المعروف والمنکر یجب بالرای والاجتهاد ولا یلزم ان یکون کذلک فی الواقع وبعد تسلیم جمیع ذلک لا دلالة قطعا علی قطعیة اجماع المجتهدین من عصر واما قوله وکذلک جعلناکم امة وسطا الایة فلان العدالة لا تنافی الخطاء فی الاجتهاد اذ لا فسق فیه بل هو ماجور ولان المراد کونهم وسطا بالنسبة الی سائر الامم ولانه لا معنی لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة کل من الاحاد وبعد التسلیم فالدلالة علی قطعیة اجماع المجتهدین من عصر **قوله** وما ذکر من الاخبار قد یستدل علی حجیة الاجماع بان الاخبار فی عصمة الامة عن الخطاء ومنع الاختلاف عبارات تکاد تکون کل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتی صارت متواترة المعنی بمنزلة شجاعة علی وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غیر معلوم ولا یخفی ان مثل هذا یرد علی کل ما ادعی تواتر معناه **قوله** لما ذکر قد ذکر المصنف ما یتجه علی قطعیة الاجماع ستة ابحاث حاصل الاول

وایضا قولہ تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة الآیة یدل علی وجوب اتباع کل قوم طائفة من المتفقهة فان المتفق [illegible]
علی حکم لم یوجد فیه وحی صریح وامروا القوا انهم بسبب تبعیة ثم اتفاقهم صار بینة علی الحکم ولا یکون الحکم انفه بعد ذلک لما ذکرنا وایضا
قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فاولو الامر ان کانوا هم المجتهدین فاذا اتفقوا علی امر لم یوجد فیه نص صریح
یجب طاعتهم وان کانوا هم الحکام فان لم یکونوا مجتهدین ولم یعلموا الحکم المذکور یجب علیهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد
ولقوله تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون فاذا سالوهم واتفقوا علی الجواب یجب القبول والا لم یکن فی السؤال
فائدة فیجب علی الناس الاطاعة فی ذلک الحکم وکذا یجب لما مر وایضا قوله تعالی وما کان الله لیضل قوما بعد اذ هداهم یدل علی انه
لا یلقی فی قلوب قوم هم العلماء المهدیون خلاف الحق لکونه ضلالا لقوله تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال والایضا قوله تعالی
ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زکاها وقد خاب من دساها یدل علی ان النفس المزکاة یلهمها الله الخیر والشر
[illegible] عنه الاجتماع والنفس المزکاة [illegible] المشتغلة بالعلم والعمل

ان الله تعالی حکم بکمال دین الاسلام [illegible] لا یکون [illegible] احکامه [illegible] الحوادث [illegible]
للاستنباط [illegible]
ان [illegible]
استنباط [illegible] من المجتهدین [illegible]
المجتهدین فی عصر واحد [illegible]
ان یقول وجوب الاتباع لا یستلزم القطع [illegible]
وجماعة من المجتهدین فی عصر [illegible]
[illegible] کل حکم [illegible]
سیدنا محمد صلی الله علیه وسلم [illegible]
ثم ذکر فی [illegible]
علیها من الجمیع [illegible] فی نفس الامر [illegible] قوله تعالی فلولا نفر من کل الآیة [illegible]
[illegible] الاکثر [illegible]
القطع وکذا الکلام فی قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم [illegible]
غیر حجة قطعیة لکونه [illegible] علی الحکم [illegible] **قوله** وایضا قوله تعالی وما کان الله لیضل قوما [illegible]
[illegible] الی الکفر بعد الهدایة الی الایمان [illegible]
ومن الشیطان [illegible]
من عصر **قوله** وایضا قوله تعالی ونفس وما سواها الآیة [illegible]
[illegible]
[illegible]
لیست قطعیة الدلالة علی کون الاجماع حجة قطعیة [illegible]

٣٥٩

وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العالمون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور وبقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وما قالوا الاجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني والله اعلم + ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رضـ ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين كالاجماع ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا والخامس في السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبيل ولا دليل لعينه كرامة لهذه الامة

وانما يوجد في النسخ القديمة قيل يقال ان المراد مستدلال مجموع الآيات المذكورة لا كل واحد وذلك مع انه خلاف ما يدل كلامه ليس مستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** ايضا العلماء استدلال حيلان حاصله اجمع كما سبق من الاتفاق الدال على حجية الاجماع متواترا المعنى وقد منع ذلك ثم ههنا كان هنا مظنتان بقوله العلماء المجتهدون الكثيرون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او العترة اجاب بان المدعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر يدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثاني وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان وليسلم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والائمة خالف كثير من اهل الاهواء والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وانما كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز بل يجوز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** والخامس في السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فمذهب الجمهور انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر الواحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان ما ذكره من الفوائد الظني قياسا كان او خبر الواحد ولم يجوزه الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينبني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله وسنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة وما استدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي من قبل هذا يقتضي

متعلقه صفحه ٣٣٣

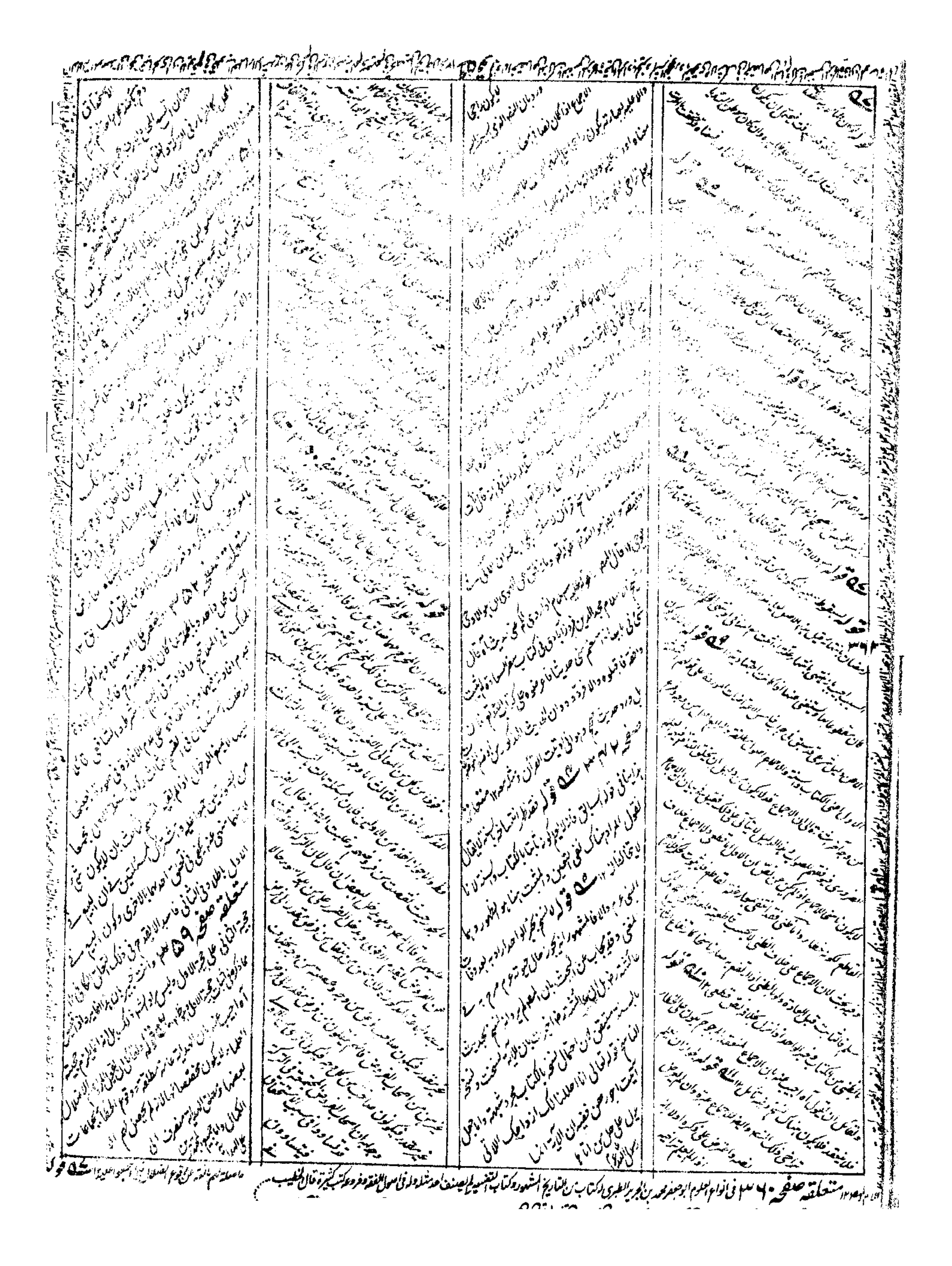
قوله اوجب من الاول تبل الى ... الكل ...

... الاستثناء من النفى الا يكون اثباتا وبالعكس ... الكلمة وانت خبير بان

... ان الاستثناء ... يدعى ... عليها ... الاعتراف ... على الجواب ... الدعوى ان المدعى ليس ... على ان ... بطريق الاشارة ... دعوى ان ... الكلام ... يقتضى ان ... بالذكر ... ان يقال ... ان ... حاصلا لكان ... مستثنى ... للمنطوق ... الاثبات ... التوحيد ... زيادة ... كلمة ...

قوله ...

[illegible]



قوله فالحجر في الذهب كان [illegible]

[illegible] الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع [illegible]

[illegible] حكم الاصل [illegible] الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] لان التعدية [illegible] المعنى الذي [illegible] لعدم [illegible] في الاصل [illegible]

[illegible] لا يقتصر على [illegible]

[illegible] من الحكم على الاصل [illegible] في الفرع [illegible]

[illegible] لا يمكن [illegible]

[illegible] على الفرع [illegible]

[illegible] الاجماع عن قطعي [illegible] ان الاجماع [illegible] الواحد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الصادق عليه [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] قوله [illegible] القطعي [illegible] بخبر الواحد [illegible]

[illegible] النبي عليه السلام [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] على وجوب العمل [illegible] في اثبات الاصول الشرعية بخبر الواحد [illegible]

[illegible] بان نقل القطعي مع [illegible] بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بالواسطة

[illegible] والاصل قطعي [illegible] من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس

[illegible] النعل [illegible] ان لا يساوي [illegible] لتضمين معنى الانتقال

[illegible]

[illegible] الحكم في ذلك المحل [illegible] ذلك [illegible] في كل شيئين

[illegible] في الحكم [illegible] علة الحكم [illegible] ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه [illegible]

[illegible] مثل الحكم في الفرع [illegible] في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الانتقال على [illegible] الحكم في [illegible] الثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل

[illegible] احترازا عن [illegible] حكم الاصل [illegible]

حكم الاصل [illegible] في الفرع [illegible] على [illegible] قوله والمراد بالاصل المقيس عليه

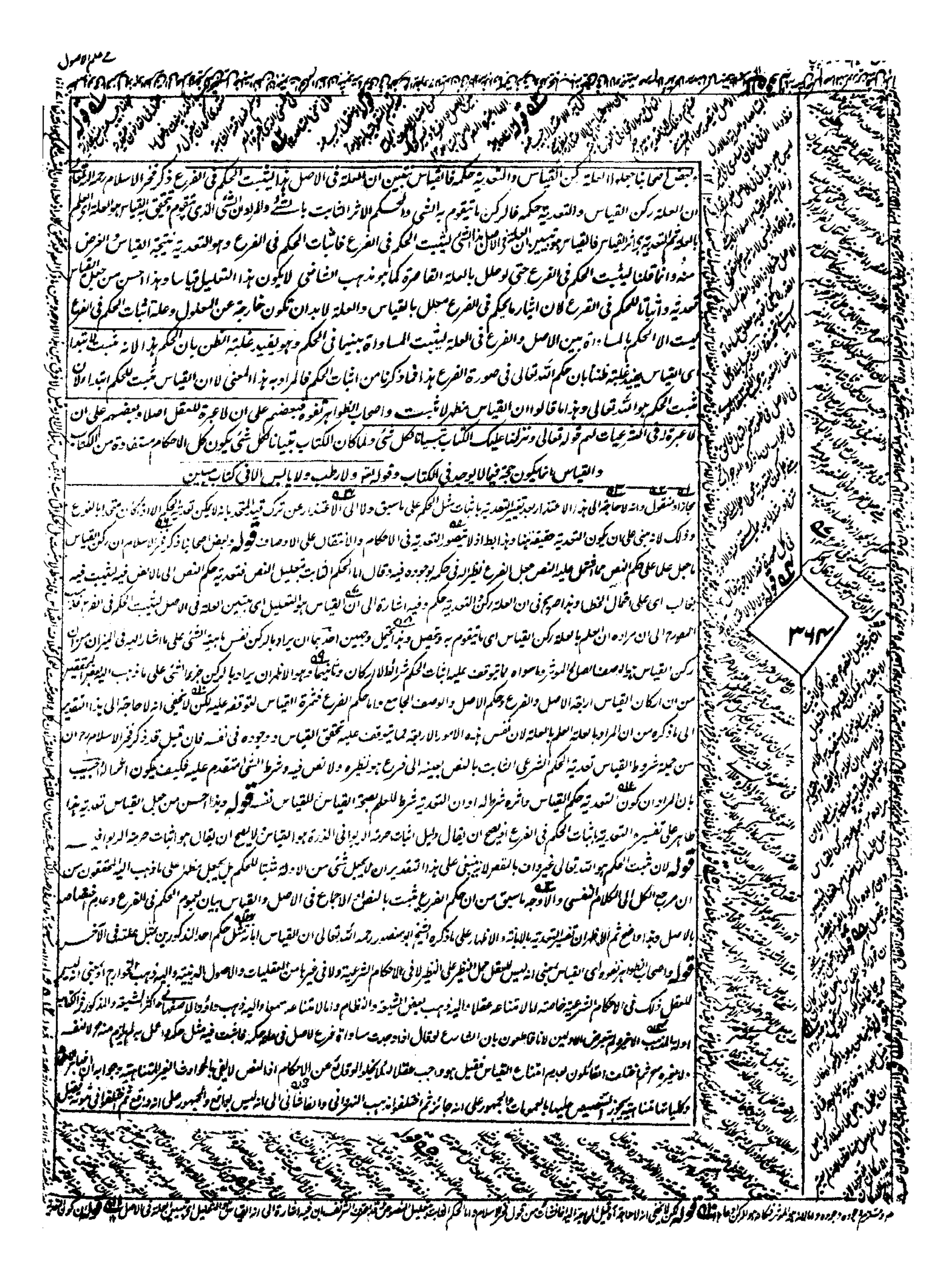
فان [illegible] الاصل والفرع بالمقيس [illegible] على معرفة القياس [illegible] الاصل والفرع [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الفرع [illegible]

[illegible] قياس [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] الاصل [illegible] لان [illegible] التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء [illegible] التعدية في اصطلاح [illegible]



ولبعض اصحابنا جعله العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هو اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس الغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لانه ثبت ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس يثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تغيير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك تقييد المتعدي بانه لا يمكن تعديته الا ان يكون متعديا بالفرع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** ولبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص جعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن التعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فلذا صرح الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويحصل وهذا التحمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه ما يتوقف عليه اثبات الحكم شرط لا ركن وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه المعتبرون المتقدمون من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس لا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا في

قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير وارد بالقصر لا ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني واكثر الشيعة والمذكور في الكتاب او لها المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه لا لنفسه ولا لغيره محال ثم خالف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان العمومات والكليات متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاساني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل

ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به وان كان المراد القرآن فالتمسك به كذلك اذ تبيانا لكل شئ وقد قال عليه السلام فصلوا
بالرأي بما قد كان فضلوا واضلوا الحديث وكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل
بالاصل ممكن وقد وعدنا اليه قال الله تعالى قل لا اجد الآية اي وعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما وعينا اليه بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون
باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم تجز تعديته بما فيه شبهة وهو تصرف تصيير يرجع الى الاثبات
المذكور اي اثبات الحكم في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل فيه كما
كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعيات التي لا مدخل للعقل فيها كما يجاوز امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان العمل
بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء صح فيها
القياس والعمل بالرأي اتفاقا فاجيب بالفرق المذكور وانما قيد باتفاقنا لانه يدرك بالنظر العقلي او بالسفر او
بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص الذي تمسك به المثبتون هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على حجية العمل
بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشئ الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ
بالنقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وهو يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة
وبالاجماع **قوله** وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه
ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى
وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
بمنبت وغير منبت ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حملت قراءة الرفع على الابتداء دون العطف
على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شئ فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه نص على ما ذكره في قوله
تبيانا لكل شئ فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة وان قيل الكل في القرآن الا انه
لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري
سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احترازا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد ففيه بيان من جهة الشارع قطعي
في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بالقطعي
قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس
ولا بالعقل اذ لو ادرك بهما كان قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه يسمى الاصل
الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة
فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ حقيقة تتبع الشئ بالتأمل على ما يشهد به الاشتقاق ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال يستدل
الصانع اعتبر بالدار ليكن صانع وبهذا غير صانع فما ظنك بالعالم لا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي
بطريق دلالة النص على ما يشعر به التعليل الدال على ان العقوبة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان الحكم يوجد بالسبب

لا لخصوص السبب واللفظ عام تشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشئ الى نظيره اى الحكم على الشئ بل هو ثابت لنظيره واستقامت بين الصور والتركيب
يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام
والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له وسلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اى ما ذكرنا
انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشئ الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل
على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله
هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة
نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد
بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب ان الحكم
عليه بوجود السبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الخبر
صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون فهمنا بطريق
اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس لان دلالة النص مقبول اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي
يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا نظيره الى نظير القياس انما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار الاعتبار
في الامور التي تنيط بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب
الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا
اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض بحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما

تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة

بوجب الحكم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح للشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية
السابقة غاية الامر في الباب ان يكون لما دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب على ان ما ذكره
من التحقيق مما يشك فيه للافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقرر انه لا عموم
في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ليس في شرائط القياس مما تعارضت فيه الادلة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف
يثبت بذلك وجوب العمل بكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان الاعتبار في معنى العمل الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا على تقدير عدم العموم فالاطلاق
كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب انظر ان الامر للاباحة والتقييد
بالصفة المذكورة لا يدل على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لما لكنه لا لم نقل بمفهوم الصفة ولم يمكننا ان نجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل لان الاصل
هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب
فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض

وايضا حديث معاذ رضي عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقت روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ . و لما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص والاعلى حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجعلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل واحد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معنى التنزيل وانكاره عليه السلام بقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل في الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس امرا به في العمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص . والظن كما في العمل جواب عن قوله لم يكن اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها

قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كما في قوله تعالى فتم الخطة فرعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاذ فانه مشهور تلقته به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص علته فلا دلالة على الجواز بغيرها قلت لا استنباط من النصوص مما لا يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع بقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص قد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روينا في آخر باب الاحاديث تدل على انه عليه السلام كان يعمل في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملتها بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وما يحمل وجه لاشتداد الا انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الالحاق غير المنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة فان ذلك في النفس ادخل في القبول لا يلزم ان يكون دليلا لحجية القياس **قوله** وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما ان ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا لدليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر او شاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصيتها **قوله** لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم تكون جبل من الياقوت وبحر من الزيبق حرام

فصل شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس شرائط اربعة فرابعها ان لا يكون حكم **الاصل** اى المقيس عليه مخصوصا به اى **بالاصل** بنص كشهادة خزيمة وان الاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون اى حكم **الاصل** معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو ان لا يدرك العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسى فانه ينافى ركن الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته حكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم يقتضى الاحراز والاحراز يقتضى البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لا شك فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا بقاء فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق

لا دليل عليهما الا ان الاصل فى الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل فى المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق فى مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** فى شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيدا بالذكر اذا ذكره دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبى عليه السلام بكذا وكذا وفى الكشاف اياك نعبد معناه تخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصود عليه فقليل كما فى قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضى الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبى عليه السلام فى انه عليه السلام اوفى الاعرابى ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اى عدولا لا انه من العدل فهو لازم ولا يجب ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافى ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل فى عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى فى الاكل عليه انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت فى الاجارة بقوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرنى ثمانى حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وذهب اليه مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثانى نوع من الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدى فى الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** ان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل مع الجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل مع الجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اى لا يغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما ما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمعدى اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى

المعدى وهو نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع ولا اجماع ... الى على الحكم المعدى [illegible]

هذا التفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع [illegible]

القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن [illegible]

وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع الشراب [illegible]

نزاع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على [illegible]

الا للعلماء كالسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو السلم حرمة تنتهي بالكيل [illegible] تنتهي بها بعدم

صحة الكفارة عند عدم اهلية لها وكذا التعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة [illegible] بعدم التساوي ثم

حتى لو روعي التساوي ولا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية [illegible] في العدديات لان التساوي

في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية

الى فرع هو نظيره والمستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لما انتظ فلا فصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يقيد اشتراط كون [illegible] اشتراط كون الاصل حكما

شرعيا موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان موضع انه لا يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما [illegible] قوله فلا يثبت

اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار المعنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك [illegible] سواء كان الوضع لغويا

او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات [illegible] بالدوران [illegible] انه يشترط فيه الدوران

صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علم اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة [illegible] ولا اجماع ههنا

يرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار [illegible] بل هي سبب للوضع

وترجيح الاسم على الغير على ما سبق [illegible] الاطلاق في العتاق

وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع [illegible] هو قول بدلالة النص

وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة [illegible] ان اشتراط كون

حكم الاصل شرعيا الا ان يكون في مطلق القياس [illegible] على السبب في [illegible] كثير من الائمة على الاصل

في العمر [illegible] بجامع المخالفة وامثال ذلك [illegible] على كون حكم الاصل شرعية [illegible] في القياس الشرعي [illegible]

تفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وههنا ايضا ظاهر التحقيق ان هذا الشرط للقياس الشرعي [illegible] كون حكم الاصل حكما شرعيا

اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي [illegible] في علة [illegible] فيوجب الحد كما يوجب

الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الاستقامة وهذا ابتنى على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات

والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا لقياس عليه النفي الطاري

وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذا يقول الناظر لا بد من بيان المقتضي

في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة

معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله**

وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق

بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية

والتساوي بالعد وغير معتبر شرعا فلا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره ولانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح القياس ان كان في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا بطل والضمائر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله بطل ترجع الى القياس وان لا يتغير به حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على السلم المؤجل يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده بعض الشافعي كما هو في الاصل وهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص الثاني ان الحكم لم يبق كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا

اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي علتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل غير النص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية

بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله** والتساوي بالعد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في اثبات الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا بطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يتغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص هذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل وغيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل هو حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغني عنه لا معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة واجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك الا يمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وغير فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترطنا ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل كما ابطلناه ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون ان هذه الامثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رح السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم شرعية السلم الحال لكلمة الى لعموم الغاية اتفاقا او لانها للانتهاء لا عبرة بقيد سوى الغاية فيتغير بحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة جعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل لا يشتمل على جعل

بالتعلیل بالحاجة .. ای علتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقیر وهذا المعنی موجود فی دفع القیم بل اکمل لان الدراہم والدنانیر خلقت لتحصیل جمیع
الاسباب التی تمس بها الحاجة وفی دفع عین الواجب بندفع الحاجة الواحدة وربما لا یحتاج الفقیر الی ذلک الشیٔ بل یحتاج الی غیرہ وتقع فائدة الاطناب
لبیان مواقع الحاجة والعلة هی دفع الحاجة یجوز الصرف الی صنف واحد یوجد فیه الحاجة فالتعلیل بالحاجة فی الصورتین مغیر لحکم النص اذ فی
جواز غیر لفظ تکبیرة الافتتاح .. ای غیر تم النص وهو قوله تعالی وربک فکبر بالتعلیل بان المراد تعظیم الله تعالی فیجوز بای لفظ کان نحو الله اجل و
نحوہ .. وفی ازالة الخبث بغیر الماء .. ای غیر تم النص وهو قوله صلعم الماء طهور وقوله علیه السلام حتیه .. ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء وقلنا المراد
التسویة بالکیل وهی لا تتصور الا فی الکثیر لان المراد التسویة الشرعیة فی قوله علیه السلام الا سواء بسواء والتسویة المعتبرة شرعا فی المعدودات
التسویة بالکیل وهی لا تتصور الا فی الکثیر فلا نسلم انه یعم القلیل والکثیر کما یقال لا تقتل حیوانا الا بالسکین معناه لا تقتل حیوانا من شانه ان یقتل
بالسکین الا بالسکین فقتل حیوان لا یقتل بالسکین کالقمل والبرغوث لا یدخل تحت النهی وانما کان تغییرا اذ کان الاصل واجبا بعینه ولکن تلک
فان الصدقة حلت مع انها غسالة الناس ورخصة دفع الحاجة وهی مختلفة فلابد من جواز دفع القیمة ای انما کان التعلیل فی دفع القیمة تغییرا اذا کان الاصل وهو
الشاة مثلا واجبا للفقیر بعینه ولیس کذلک فان الزکوة عبادة محضة لاحق للعباد فیها وانما هی حق الله تعالی لکن سقط .. فی صورة
ذلک الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الاعلی الله رزقها ثم اوجب علی الاغنیاء الاسمی ثم امر باداء ذلک الواحد
وهی الارزاق المختلفة من ذلک المسمی ولایمکن ذلک الاداء الا بالاستبدال فیکون متضمنا للامر بالاستبدال کالسلطان یعد مواعید مختلفة
ثم یامر بعض وکلائه باداء ما من مال معین عنده یکون اذنا بالاستبدال فکذا ههنا فثبت هناک حکمان جواز الاستبدال وصلاحیة عین الشاة
لان تکون مصروفة الی الفقیر فالحکم الاول ثبت بدلالة النص واما الحکم الثانی المستفاد من قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة فقد علله
بالحاجة فان الصدقة تقع وانما حلت بهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تکن فی الامم الماضیة فاذا کان عین الشاة صالحة للصرف الی الفقیر للحاجة
تکون قیمتها صالحة ایضا لهذه العلة فالتعلیل وقع فی هذا الکلام ولیس فیه تغییر النص بل التغییر فی الحکم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعلیل فیکون
تغییر النص بالنص مجتمعا مع التعلیل فی حکم آخر لیس فیه تغییر النص هذا اعنی قول فخر الاسلام رح فصار التغییر مجامعا للتعلیل بالنص لا بالتعلیل وقوله فصار
الیه فصار صلاح الصرف الی الفقیر بعد الوقوع لله تعالی بابتداء الید لیصیر مصروفا للفقیر بدوام یده حکما شرعیا فی الشاة فعللناه بالتقوم ثم عدیناه الی
سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالی بابتداء ید الفقیر قال علیه السلام الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ففی حال ابتداء
ید الفقیر تقع لله تعالی وهو فی حال بقاء ید الفقیر یصیر للفقیر فقوله صلاح الصرف ای صلاح المحل وهو عین الشاة مثلا للصرف الی الفقیر وقوله لیصیر مصروفا
غایة للصلاح ای صلاحیة الشاة للصرف الی الفقیر لیصیر مصروفا الیه بدوام یده وقوله الی الفقیر متعلق بالصرف وبابتداء ید الفقیر یتعلق بالوقوع
ولیصیر یتعلق بالصلاح وبدوام یده یتعلق بقوله مصروفا وقوله حکما شرعیا خبر صار فهذا الحکم هو الحکم الثانی المذکور فی قوله ان الصدقة واقعة

المعلوم خلفا عن وجود المسلم فیه عن القدرة علیه وفی قیاس السلم الحال علیه تغییر لهذا الحکم اذ لیس فیه جعل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القیاس تعدیة الحکم
من غیر تغییر وقد یقال ان معنی اقامة الخلف مقام الاصل جعل الخلف کانه هو الاصل فاعتبار حقیقة الاصل یکون تحقیقا لذلک لا تغییرا ویکون اولی بالجواز
لکونه میلا الی الاصل دون الخلف وعدم ملائمتها هو خلاف مقتضی العقد اعنی الاجل وربما یجاب بان اقدامه علی عقد السلم دلیل علی ان ما عنده مستحق بحاجة
فیکون بمنزلة العدم کالماء المستحق للشرب فی جواز التیمم وفیه نظر اذ ربما یکون لرفع الحرج فی احضار المبیع ونحوه من الاغراض فلا تتعین حاجة الضرورة قوله
وانما کان تغییرا وجه السوال انکم جوزتم دفع قیمة الواجب فی الزکوة قیاسا علی العین لعلة دفع حاجة الفقیر وفی هذا التعلیل تغییر لحکم النص اذ دل علی وجوب
عین الشاة وحاصل الجواب ان تغییر هذا النص المبین بالتعلیل بل بدلالة النصوص الواردة فی ضمان ارزاق العباد وایجاب الزکوة فی اموال الاغنیاء
وصرفها الی الفقراء وذلک ان الزکوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالی فلا یجب للفقراء ابتداء وانما یصرف الیهم ایفاء لحقوقهم وایجاز العدة ارزاقهم

في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفة الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف بعد الصارف فان قوله انما الصدقات للفقراء الاية ذكره ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بها الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس ايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

ولا اختيار في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والتنصيص باسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايناء من جنس النصاب اسهل عليه او وصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حديث بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق والقربان التصرفات انما يتصرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او يكونها دافعة لحاجة لتعدى الحكم الى قيمة الشاة فجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد فهي المحاجة اوفع فصار الحاصل ان هنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية غير الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقول بالنص خبر صار ومجامعا هو حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر على ما ذكره المصرح صار الاصل وهو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا هو مقتضى الظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع سائر الاموال والعلة التقوم اورد هاهنا شرحا تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب الصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم ولا يجوز ان يعتبر نفس القيمة لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر بالقيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوطه اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يقتضي صلاحية القيمة وكل ما يصلح للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السابقة فجاز ان ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو كان في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

على انه ان اريد هذا بطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد وان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون بعدم المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكره ههنا آخر كلامنا في معنى المنصوص لا عسلم ان بعض العلماء فرق بين الكبرياء والعظمة فانه جار في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول اول على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معناه فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى نظر الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والاجلال والتعظيم على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه معنى مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى النص وكل ولذا جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس بمقصود بالذات وانما المقصود هو الازالة لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج

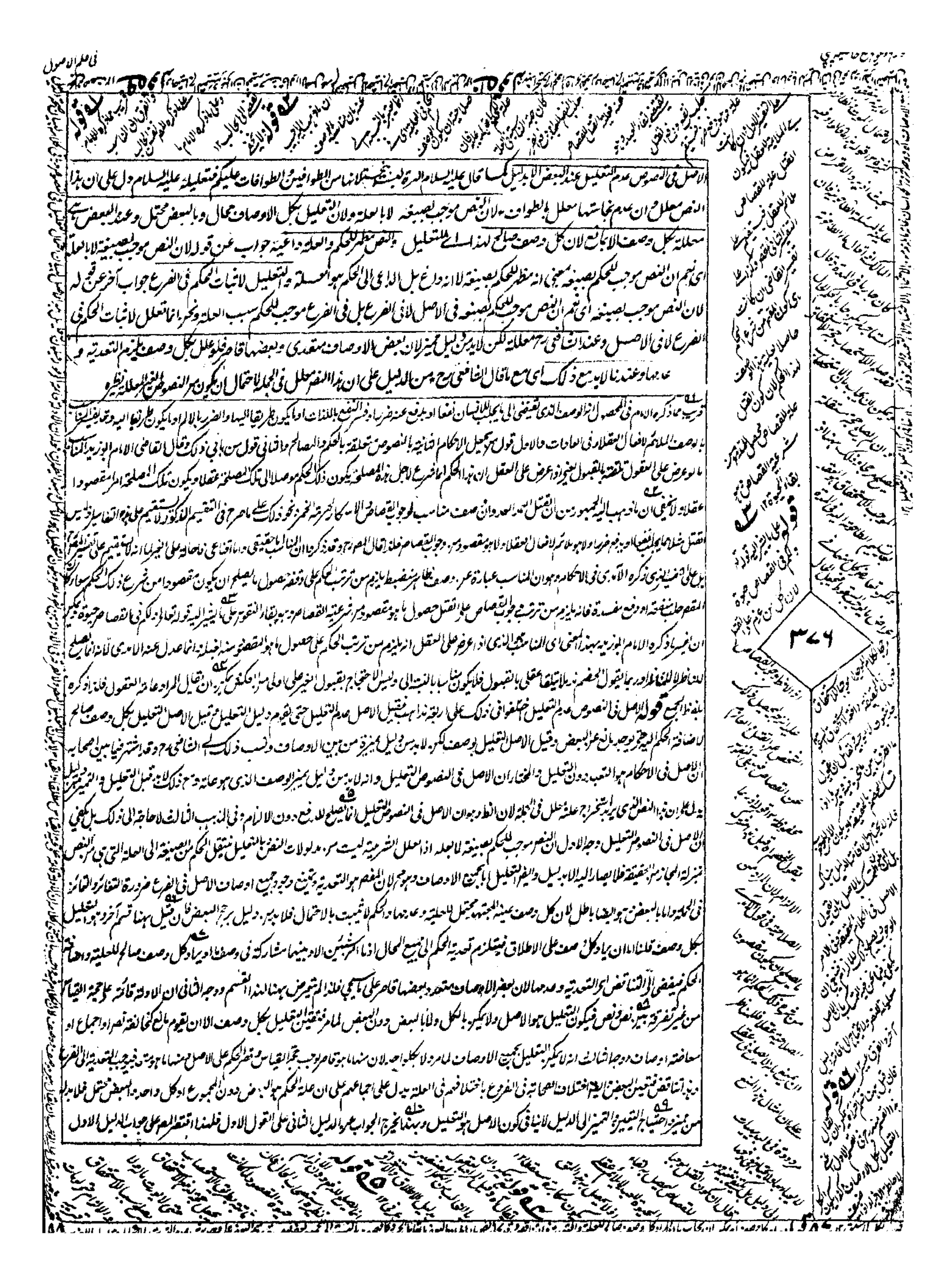
ظهر القرآن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص الدالة على ان المصارف هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اذ لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف رح لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح والمطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهو لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او الجنسية فلا يحصل لما ذكره ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا دفع له لما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا بكونه مما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل الخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا نجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه فلا يحرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي المسئلة ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رح ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى

وهو ان لا تنجيس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كالماء وغيره كالخل مثلا فالمايع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة بفصل العلة قبيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بموثرة بل المؤثر هو الله تعالى فانا العلامة داخلة في تعريف العلة فلا ينفي الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بموثرة فاعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بموثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على حادث كانه لو كان مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في الكلام

مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله طهورا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه تغيير امر غير معقول وهو عدم تنجس الماء بملاقاة النجاسة قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه لتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا تنجيس كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المايعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل وكذا يخرج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب علية المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان الحكم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل بما شاءان يشتركان في الماهية ويتميزان لا يبتنيان في كون احدهما اجلى من الآخر بعارض **قوله** بل في الوجوب الحادث تقابل ان تعليل الوجوب الحادث على ما زعمتم للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم تبرتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا الا بعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** كل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتال لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم لوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجب عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص
بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميتا باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل الباعث لا على
سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك
فالاكرام باعث على المجي والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب
المعتزلة فان العلة توجب على الله شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم وقيل المشتمل على الحكمة
المقصودة للشارع في شرعية الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتيب الحكم على هذه
العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع للعباد او دفع
ضرر عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد وعندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وهو
ما العدى من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعث الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل
فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن انه
على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وقد يقال انه ان فعل الغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه تمتنع منه
فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العباد
واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير
مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا و
داعيا اليه لا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا تسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب
النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رح المناسب ما لو
عرض على العقول تلقته على القبول ثم قد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق
فالوصف المناسب كالميل الى الشهوة والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس تهذيبا او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين
والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب
مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية
الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناوله لها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجاسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز ولكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها او عدم انضباطها
بل الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او بغالب وجودها اي وجود الحكم عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على
الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة يعني المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر فوجود الضرر لا يتحقق الا ان تكون
المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وههنا ابحاث الاول

بشرط ان يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى نقل ورد للشرع الحكم بالعلية فلا وجوب عقيبه ثم ذلك الشي **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا
ونحن عاجزون عن دركه شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها تيسيرا على العباد **قوله** فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام بهداية
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا



الاصل فى النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف ولان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هى معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اسلم للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله لان النص موجب بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم فى الفرع جواب آخر عن قوله لان النص موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته فى الاصل لا فى الفرع بل فى الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم فى الفرع لا فى الاصل وعند الشافعى رح معللة لكن لا بد من دليل مميز لان البعض من الاوصاف متعدى وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اى مع ما قال الشافعى رح من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره

قريب مما ذكره الامام فى المحصول ان الوصف الذى يفضى الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذات او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يقال المناسب هو وصف الملائم لافعال العقلاء فى العادات والاول قول من يعلل الاحكام الشرعية بالنصوص المتعلقة بالحكم والمصالح والثانى قول من يابى ذلك وقال القاضى الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعنى لو عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص الا كما ذكرته الحمزة نحو ذلك على ما صرح فى التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير فان القتل مثلا مما يجلب النفع او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود ... وجوب القصاص فلعل المراد وقد ذكروا ان المناسب ما حقيقى ... اما اقناعى ... ان على ما سيذكره الآمدى فى الاحكام هو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ... ان غير ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اى المناسب الذى اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه ... انما عدل عنه الآمدى لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر ... يقول الخصم هذا لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من ... ان يقال المراد عامة العقول فلذا ذكره بلفظ الجمع قوله الاصل فى النصوص عدم التعليل اختلفوا فى ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل مميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعى رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل فى الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل فى النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذى هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذى يراد استخراج علته معلل فى الجملة لان الظاهر ان الاصل فى النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفى المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفى ان الاصل فى النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التى هى من النص بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو باطل لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل فى الفرع ضرورة التغاير والتمايز فى الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة فى وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية وهذا الحكم يفضى الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما يجى فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب تخصيص الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض ايضا اختلاف الصحابة فى الفروع باختلافهم فى العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد من مميز واحتياج التمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول

٣٧٦

نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط التعيين في البدلين احترازا عن الدين بالدين وقد نهى عليه السلام عن بيع الكالي بالكالي شرط التعيين احترازا عن شبهة الفضل لان النقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجد بيانه معللا في ربوا النسيئة يعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل وانما قالوا وعلم ان فيه اشارة الى هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه فاذا ثبت التاثير الا ان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي للذهب عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم في الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا او خفيا على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض اذ الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث قال النبي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء الدين والعبادة عن الاب والعلة دنياوية وحكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر

والوجه الرابع انه يرد نقضا على ان محمد رحمه ان جعل التعليل بالقاصرة لا يوجب عدم التعدية حل نظيره انه لا يوجب التعدية لانه يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص وبعض العلماء التعليل لا يحل ثبوت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة تأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ذكر من نص الربوا في النقدين تعليل عند الشافعي رحمه الله تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى العموم قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة انه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وحقيقة وجوب التعيين متعديا حتى يجب في النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الامام صاحب حتى شرط الشافعي رحمه التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف بمجرد التعيين فثبت بالاجماع على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين لان التعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر المكيلات لان ربوا الفضل هو حقيقة تعديته وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقته شيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا و اجماعا وقد يكون تعليل آخر ينتهي بالآخرة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف رحمه من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقريره ايضا انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تاثيره فكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علية لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه علة لجنسه او ربما يقال ان تخريج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك دور قوله هذا اما قالوا انما قال ذلك لما توهم من وروده الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في الامثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرط اعتبره بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس كما لا حكما شرعيا حتى لا يجوز

على عدم جواز بيع ام الولد العلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة ما يأتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس لنا بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

التعليل بالعارض لان الانفكاك يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا يخفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجواب الباقي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من صفتين وصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم هو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشئ من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وان لم يكن له جهة وحدة فظ وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل حكم الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية جهة الوحدة ومن الاعتبارات التي تنقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل صالحا لها دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس صحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فيثبت المط والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر الا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت به سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فيه التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا الحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل من غير العلة المنصوصة كان ذلك لغوا بيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فلقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو لا يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان ايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة فيجب ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا لا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير بل التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة واستبعدوا اعراب ابي حنيفة فيها لو بما معهم ان تحقق ان تيقظوا وانه الى في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي واذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل لتعدى الحكم وان لم تقتصر على مورد النص او مورد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسألة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة رح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره ام لا
يعتبره وعند الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية من الاقتصار على مورد النص فمحاصل الكلام انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من معنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الاختلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة بل يمتنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا اذ لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر الى ان توهم ان خصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها فح ثبت عليته ويكون ما خاصيته علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسألة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين ليستا علة انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله كاتب

فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى البعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع

لخصوصيته لانه ان اريد بعدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فيه فقد غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك لا يكون معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن بالا الى مجرد الوهم على ما زعم المص رح واما عدم رجحان ذلك عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بان توقف التعدية لا دور لتقدم ازاحة لا يمكن لا متعدية لان كونها متعدية تثبت ولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسألة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى لا يستلزم عدم علية الوصف لذلك الحكم لانا في وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك بنص او اجماع ويكون المناسب علية وصف آخر قيل عليه لا نزاع في ان تثبت بالنص وغيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية وتتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** ان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير مكاتبا يقع عن الكفارة باعتاق تصدي المالك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** في المكاتب عطف على قوله مختلف يعني لا يجوز التعليل بعلة مختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا والحنفي ان مستحق استيفاء القصاص هو السيد وغيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا **قوله** بعض البدل عوض فرعه عوض مانع نعم جاز التكفير به لوجوده في الاصل

انما اذا لم يعرف العلة بالموز او نما الحكم ظاهر بحالقول الحالي كيلا يكون دولة اتقال صار الفي، علة بينهم نبيا اوله نها بان يكون مرة لذا امرة لذلك قوله تعالى لعلكم تشكرون قوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل ادايا بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايماكان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوا الطيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان بذا صريح لان الفاء في مثل بذه الصورة للتعليل فصار كاللام معنا انه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان بذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون التعليل اولى بالثانية نقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فان ان يكون ان في مثل بذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والخرف عزيرا ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب صفة مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب صفة الفروسية وضدها او بقوله مع ذكرهما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فانه يكون علة سقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع دون التفريع فان قلت بذا اليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا الوصف الباعث للحكم في الفرع بذا الحكم الذي لم يوجد شيئا فكيف يجعله علة معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة التعليل بل هي للملابسة فلا اشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك غير صحيحة فلا بد من التعرض لما لا يعلم كل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه او ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ والصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او لكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل قوله لانه او بانه او ان كان كذا فان بعده الوصف قد يجئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد التاكيد والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع على الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما او على الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منها ملاحظة للاعتبارين وبذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وبذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان عرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وبذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف وبين الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بعد من الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل بذه المواقع يقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في بذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

وأعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان اسلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في ما عز ونحوه فاشتغر جه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها الا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية والظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويأتي الجنس البعيد ههنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا المصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كانه يشير الى كونه متضمنا المصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي جنس البعيد ههنا +

قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ولعل وجهه انه صريح باعتبار الفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف الا انه ذكره في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فهيب لانه انما يكون نصا ان لو انفتح **قوله** اعلم ان في مثل هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم انهم يسلكون مسلك الايماء ولا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظهور العلية وفعلا الاستحالة والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فبناء على اتفاق المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث فلا فارس سهمان فقضى بها في حدود الدالة بالنص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه مظنة لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع ثم اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تحقيق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم ونطلعك على اختلافاتهم في هذا المقام ان تتهور في اثباته بالزامه فذكر في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا منزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا يجعل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها ويظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانما تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من الاوصاف ملائما وغير ملائم فغلط المصنف كلام الفريقين فذهب الى ان المناسبة كون الوصف متضمنا المصلحة معتبرة بالشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يعتبر ما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف رح ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا المصلحة المعتبرة بالشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس كونه من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لانه يكفي كونه من جنس المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما بعينه حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب الملائم هو حفظ النفس لا يكون ملائما كما في الجاهل بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبرها الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا او ...

والملائم كالصغير فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهو الموافق لتعليل الرسول عليه السلام الطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من
الضرورة فان الصغر في احدى الصورتين والعجز في الاخرى والطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
قال بعض المحققين ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال تعليل النبي بحرمة قليل الخمر والعلة ان
قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب
الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطا واذا وجدت الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة
بمنزلة الشهادة في اهلية العمل بها بحيز الملائمة والتاثير كالعدالة في ترتيب العمل عند التاثير وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل
يعني ينبغي ان يكون الوصف ... الجنس الذي هو اعم من كل ما هو اخص من التضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان
الجنس اقرب الى الوصف اي اقل وسائط واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي
في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم
المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا مناطا للاحكام بدا واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن
الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب
على الظن مما كان بالعالي فهو البعيد وما كان بالمتوسطة فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها
او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص رح من ان المراد بالملائم
كان يناسب هذا الاصطلاح وهو الاطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال البعض
الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي
لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتيب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم والبعض الملائم هو المرسل
الذي لم يعلم العادة بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه
فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين والجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق
هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المص رح **قوله** الملائم كالصغر في ثبوت ولاية
النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة وما ذكر من ان المص رح انه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف مثل
مطلق الضرورة بل الضرورة حفظ النفس ونحوه بعيد فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح
ونجاسة سور الطوافين مما يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو وكالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي
هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** عند بعض الشافعية رح يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة
الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسها بايراد نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن
المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في
اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث واخفى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول
تزكيته بمنزلة العرض على المزكين اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من

... لان وجود الجنس يؤول الى وجود نوع آخر من ذلك الجنس فكانه قال يقصد نوع آخر من ذلك الجنس وهذا النوع ١٢

وهو ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ... [illegible] ... اي يخطر في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهو المسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي رح اي المصالح المرسلة

واعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشارع جنسه الابعد وكونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رح وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ... [illegible] ... الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كترس الكفار بأسارى المسلمين فانه لا يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن وجد اعتبار الشرع ... [illegible] ... في اباحة المحرمات اعلم ان قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين نعلم انا لو تركنا هم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر نفوس المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وكونها قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية واحترز به عن حصول المصلحة في ... [illegible] ... وبكونها كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم نعلم ان تركنا الترس بالكلية ... [illegible] ... وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى

نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ... [illegible] ... لا ... [illegible] ... مجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ولذكر في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم ... [illegible] ... ثم المناسب ... [illegible] ... الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتيب الحكم على وفقه فقط ... [illegible] ... ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم ... [illegible] ... وهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل ... [illegible] ... وقد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه الى العالم العليم ... [illegible] ... والغريب فان كان ... [illegible] ... فهو ... [illegible] ... وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص ... [illegible] ... فخرج بقيد الضرورة ... [illegible] ... وانقاء بعض اهل السفينة ... [illegible] ... لان المصلحة جزئية ... [illegible] ... والغريب كما يعارض بنقيض مقصوده ... [illegible] ... قياسا على ... [illegible] ... تعيينه من فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع ... [illegible] ... كتعيين الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق ... [illegible] ... الشارع له تعلل الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو حجة ... [illegible] ... ومنها ما يشهد ببطلانه كتعيين الصوم ... [illegible] ... ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهو محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهو مفسدة فاذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس ... [illegible] ... الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجرده ما لم يعتضد بشهادة الاصول ... [illegible] ... قياس اما المصلحة الضرورية فلا يبعد ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين ... [illegible] ... في مسألة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع ... [illegible] ... فتقتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ... [illegible] ... انما يجوز ... [illegible] ... قريب من القطع ... [illegible] ... بهذا الاعتبار تخصيص الحكم من العمومات الواردة ... [illegible] ... ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد ... [illegible] ... فهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة ... [illegible] ... بالكتاب والسنة والاجماع ... [illegible] ... او للقياس اصل معين ... [illegible] ... اصل معين فيقبل ... [illegible] ... كما ان القاتل ... [illegible] ... لا يشهد له اصل معين ... [illegible]

التاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كما سيأتي في الحديث نظير اعتبار النوع في النوع لقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت الحديث نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس مهو عدم دخول شيء اعتبار الى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس فانه اعتبار في جنس الولاية شبه بما في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس التخفيف

اعتبار الضرورة في الجنس في استباحة المحرمات اورد الصدر عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع ... الكلية في ... العذر ... التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله التاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت ... عين الحكم وانه اقوال الامام الغزالي المؤثر ... باتفاق القائسين قيد القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه ... المؤثر ... بما ... الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس تقسيم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقربه منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا باسم المؤثر ما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فانه يوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يحمل عليه لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية سببه النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد يبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احتراز عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او عليته ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب الضرورة للطواف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر

٣٨٤

وقد تتركب بعض الاربعة مع بعض فالتخرج كالصغير مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية وبجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي والمركب بتقسيم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين

قوله وقد تتركب بعض الاربعة لاخفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ومن يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لاغير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل احد من الاقسام الاربعة للافراد تتركب مع كل من الاقسام الثلثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان تتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان تتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس تتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بسبب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بسبب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذ لم يجد الماء الا بحيث يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بسبب الحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر الجنس اي في عدم استعماله تحرزا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان وبجنسه وهو وجوب[سكه] الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من اثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار[عه] المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز اي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من شانه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير

٣٨٥

ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة من اثنين ثم مالا يكون مركبا وقد سمى البعض باول الاربعة غريبا والثلاثة ملائما ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف و نوعه وسمى شهادة الاصل وهى اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم فقد وجد لذلك اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بها بدون شهادة الاصل حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا انما الخلاف فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاوليين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد فى صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا فالغريب نوعان الاول مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف ولا

السبيلين كما فى اليد وهى آلة التطهير مؤثر فى وجوب التطهير والمركب من اعتبار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى والمجنون فان العجز بعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز بخلل فى القوى مؤثر فى سقوط العبادة كذا ذكر المصـ رح **قوله** لا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع فى النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر فى بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه انما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع فى الجنس واعتبار الجنس فى الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس فى النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه او جنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لانه لان الحكم المعلل مقيس بالاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم او جنسه فى جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فالتعليل مشروع وتعليل بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون تعليلا لا قياسا معاية مستنبطة بالراى بمنزلة ما قال الشافعى رح ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندى انه قياس كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن عند وضوحه يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصـ رح حيث البعض يكون التعليل بالوصف عنده مؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ووضح يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من انواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله وان شرط وجوب القبول هو التاثير

وانما اعتبرنا التاثیر لانه ای القیاس امر شرعی فیعتبر فیه ای فی القیاس اعتبار الشرع وهو ان یکون القیاس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه لان

العلل المنقولة لیست الا موثرة کقوله علیه السلام انها من الطوافین وقوله علیه السلام فی المستحاضة انه دم عرق انفجر لانفجار الدم من العرق وهو

النجاسة تاثیر فی وجوب الطهارة وفی عدم کونه حیضا فی کونه مرضا لازما فیکون له تاثیر فی التخفیف وکقوله علیه السلام ارایت لو تمضمضت

بماء الحدیث وغیرها من اقیسة الرسول علیه السلام والصحابة رضی الله تعالی عنهم

والمراد انه لا یقبل ما لم یکن ملائما فان قلت الملائم یجب ان یعتبر جنسه فی جنس الحکم فهو احد الانواع الاربعة فالغریب لا یکون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس

القریب فی الجنس القریب علی ما مر فی تفسیر المؤثر والمعتبر فی الملائم هو الجنس البعید فالغریب بمعنی غیر المؤثر یجوز ان یکون ملائما نظرا الی ان اسم الغریب یطلق علی نوعین

من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فی نوع الحکم علی ما سبق من ان البعض یسمی الاربعة الاول غریبا والثلاثة الباقیة ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانیهما ما لم یوجد

جنسه او نوعه فی نوع ذلک الحکم لکن لا یعلم اعتباره ولا الغاؤه فی نظر الشارع وهو مردود اذ لم یکن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المص رح فی اثناء کلامه

الی اثبات شهادة الاصل بدون التاثیر بانها قد یوجد بدون الاولین یعنی اعتبار النوع او الجنس فی النوع لکونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخیرین یعنی

اعتبار النوع او الجنس فی الجنس لکونها اعم منهما من وجه فیتوجه بدون التاثیر فی الجملة لانحصاره فی الانواع الاربعة وما یترکب منها وفیه نظر لان التحقق بدون

کل احد من الاربعة لا یستلزم جواز التحقق بدون المجموع فیجوز ان یکون اعم من الاولین باعتبار ان توجد فی الاخیرین وبالعکس فیحجز ذلک لا یلزم ان

یوجد بدون التاثیر **قوله** وانما اعتبرنا التاثیر فی العلة لوجوب العمل بالقیاس لوجهین احدهما ان القیاس امر شرعی فلا بد فیه من اعتبار الشارع وثانیهما

ان الاقیسة المنقولة عن الصحابة والتابعین کلها مبنیة علی العلل المؤثرة واجیب عن الاول بان کون القیاس امرا شرعیا لا یقتضی الا ان یکون له

اصل فی الشرع واما لزوم ان یثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القریب فی نوع الحکم او جنسه القریب علی ما فسرتم التاثیر

فممنوع ولم لا یکفی الجنس البعید وحصول الظن بوجوه آخر من مسالک العلة کیف وقد جوزتم العمل بغیر المؤثر ایضا وعن الثانی بانه لا یدل الا علی ان

الاقیسة المنقولة کلها مبنیة علی علل معقولة مناسبة ولیس النزاع فی ذلک بل فی التاثیر بالمعنی المذکور ولا یخفی ان فی کثیر من الاقیسة المنقولة قد

اعتبرت الاجناس البعیدة ولم یثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم بالتاثیر فی هذا المقام ما یقابل الطرد ومعناه

ان یکون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحکم الیه سواء کان مؤثرا بالمعنی الذی ذکره المص اولا وح یتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فی کلامهم فی هذا

المقام ومن تقریرهم التاثیر فی الامثلة المذکورة ففی قوله علیه السلام انها من الطوافین بجنس الطواف هو الضرورة اثر فی الشرع فی التخفیف و

اثبات الطهارة ودفع النجاسة کمن کل میتة فی مخمصة فانه لا یجب علیه غسل الید والتیمم للضرورة وایضا لما کانت الهرة من الطوافین لم یکن الاحتراز عن

سورها الا بحرج عظیم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج کما فی حل المیتة وکذا فی قوله علیه السلام انها دم عرق انفجر الانفجار الدم وصوله الی

موضع یجب تطهیره عنه هو معنی النجاسة اثر فی وجوب الطهارة وفی عدم کون انفجار الدم حیضا وفی کونه مرضا لازما مؤثرا فی التخفیف اما فی وجوب

الطهارة فلان العبد لا یصلح للقیام بین یدی الرب الا طاهرا واما فی عدم کونه حیضا فلان الحیض دم ثبت عادة راتبة فی بنات آدم علیه السلام

خلقها الله تعالی فی ارحامهن وانفجار دم العرق لیس کذلک فلا یکون حیضا موجبا فی الحرج الرحب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فی کونه مرضا لازما فلانه

لیس فی وسعها امساکه ورده فیکون له تاثیر فی التخفیف بان یحکم مع وجوده بقیام الطهارة فی وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت

علیها الطهارة لکل حدث لبقیت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة وفی قوله علیه السلام ارایت لو تمضمضت بماء ثم مججته اکان یضرک لدم قضاء

الشهوتین اثر فی عدم انتقاض الصوم فکما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن ولیست فی معنی الاکل کذلک القبلة مقدمة شهوة الفرج ولیست فی معنی

الجماع لا صورة لعدم ایلاج فرج فی فرج ولا معنی لعدم الانزال ففی الامثلة المذکورة لیس التاثیر بمعنی اعتبار النوع او الجنس القریب **قوله**

وغیرها ای غیر المذکورات من اقیسة النبی علیه السلام واقیسة الصحابة رضی الله عنهم کما قال علیه السلام فی تحریم الصدقة علی بنی هاشم ارایت لو تمضمضت بماء

وههنا کلام لانه اجیب بان المراد بالتاثیر ههنا غیر ما هو المراد ثمة بدلیل قوله سواء کان مؤثرا بالمعنی الذی ذکره المص ام لا **قوله** فی الامثلة المذکورة اه اجیب بان المراد ان التاثیر فیها لیس بمعنی اعتبار النوع او الجنس



على هذا الاصل قلنا مسح الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير مقبول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا كان عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رد مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا يصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او الاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان تيبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط هو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة

ثم بحجة كثرة شار بركاته اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لانها اوزار الآثام كانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة فاحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ويمثل الاخوين كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه فلذلك نفى الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه ولان الاصل عدم الغير ويخرج للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الغير الظن وذلك لوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

وبالدوران وهو باطل عندنا وفسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة لوجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين

اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب الوضوء فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم ان هذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معاني تعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول يموت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط

بالمذكورة والاولى في المتن الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحث فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخيرا عما قبلها الى معرفة الاخيرة وحق المعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة او تفضلا كما هو مذهب غيرهم ويلزم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم علية الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره في المحصول فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص او الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة ويسمى تخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي رح ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او الاعرابي او غير ذلك حتى يتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمتها بزوال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف لم تبق شبهة علية الاسم وتعينت علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما مع عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له موجب اثباتا ولا نفيا فلا اثبات ولا نفي اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بالمفهوم والشرط انما هو عندهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على العدم الاصلي لا على الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب مع عدم شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب والتغير النفس قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق عدم المخالفة

والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في الملازمة ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ام العلة من ذلك الوصف

عند القائلين بتخصيصها فذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص

العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان

العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون

الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا

في باب القياس ايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من

مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء بمعنى في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على

وجوب الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اي في النص

اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه تيارا بظاهر الامر عند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس سنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك

التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجب بدون شغل القلب فلا يحل القضاء الا بسكونه بما منع القول فانه يحل القضاء

وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء والا يجد سكون النفس

عن الغضب كما ذكر في المتن اما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فهذا لان النص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند

من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل

القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم

الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له

او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم

لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او ملازمة تعاكس بان يكون المدار لازما للعلة او شرطا مساويا لها فلا يقتضي العلية لانها احتمال واحد

وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة

قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى

منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال

ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا كالقدح

في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كونه

المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من

الشارع اذ في القول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** لا يشترط لها ايضا بيانه تنبيه على عدم المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم

كما انه ليس بلازم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة ولا يعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة

اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود

والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان

ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من اعلام الشرع بان تبتني عليه ثبوت

العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فلا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

فى حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وتقييده بوجوب الوضوء والشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان ذكر الحدث فى جانب البدل اى التيمم يقتضى ان يكون احكامهما متحدا لانتقال الاشتراط فى وجوب الاصل مع البدل ولا البدل لا يفارق الاصل ببيان انه يفارقه بجواز ان يجب ما لا يجب فيه الاصل فيجاز انه يجب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب الوضوء بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام ولم يقل به احد فلا بد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم اذ اراد به القيام الى الصلوة بحيث القيام من المضجع كناية عن التنبيه من النوم والنوم دليل الحدث على الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وعلى الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر وطلاق دلالة النص عليه بالمعنى اللغوى بمعنى انه يفهم من النص وهو من قبيل المشاكلة تغليبا واعتبارا ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل للمستدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصح الحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر فايجابه انما يدل على وجود النجاسة الحكمية المقتصرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصح مع الحدث الثانى ان ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص او الاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب مع الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء فى الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبر البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان الشرط هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببها ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير اى لو سلم ان العلة هى الحدث فلم يثبت بالدوران على ما ذكرتم وما فى الحديث فلانا انما انتفاء الحكم بعد عدم الحكم مع وجود الوصف هو الغضب ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهم كيف والغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلى غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب مع غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو ثبوت قيام الغضب الى اليقين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه قد يقال التحقيق ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الوصف انما يكون كذلك لو تحقق شرط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان تعدية حكم لازم للتعليل عندنا بناء على ما عند الشافعى رح فعندنا لا يجوز التعليل الا التعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول او مرتبة الوصول والاطلاع على حكمة الشرع فيرجع التعليل بدون القياس الكلام فى التعليل لغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل له اربعة الاول اثبات السبب وصفة الثانى اثبات الشرط او صفة الثالث اثبات الحكم او صفة الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر مماثل فى التعليل التعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب مختص لان اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى او صفة يجب لاثبت الحكم به لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل وجوب الحرمة بطريق التعدية من اصل موجود فى الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل فى الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء فى انه لا يثبت منه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور

وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة الحرمة النساء وهو الجنس بانفراده
اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا النص لا بالقياس وهو قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة
هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع النسيئة لان المتقدم مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب
موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا او صفتها
بالرأى اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات الصوم فى الاعتكاف ولاثبات الشرط او صفته كالشهود فى النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم
رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم الان فى نصب الشرع
بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان لاصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام اى عند الشافعى رح فان له ان اشتراط التقابض عند الشافعى
اصلا وهو الصرف وكجوازه بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فى الاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى رح وان كان اثبات
الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر البيع فالتعليل لا يصح الا لتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لانى
نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام رح ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد فى الشرعية اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا
معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصح التعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه
فى اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم **قوله** وقولنا الجنس تقريره ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس
لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص
عبارة فى الاول ودلالة فى الاخيرين على ما سبق فى دلالة النص لم يورد فخر الاسلام فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص
بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز فى الاسباب والشروط
ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل فى الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل
فكيف يتوهم ان يرد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصرح من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه
لا يصح اثبات السبب بالقياس فلا يرد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لم نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد
العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما التفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب
فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا يجد اصلا يقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة
او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى شبهة
بحقيقته لما روى انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين ووجدنا فى النسيئة شبهة
الفضل وهى الحلول لان النقد خير من النسيئة وههنا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما فى البيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هى القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه اثر العلة فاثبتنا
به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق فى مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت
علية شئ لحكم بناء على معنى صالح للتعليل لذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون من اثبات

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا فضمير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وقد ذكر واله

العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبتت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة وباعتبار المحل متعددة مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختار فيه من اثبات العلة بالقياس يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله فصل** الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين منشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك من الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذا التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس على مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** ذكر واله قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة

٣٩٣

اسے للقياس قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فالاول فذلك راجح على اول هذا اے القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اعلى ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسألة كون السجود يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس الثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله كما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف ههنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن اذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى خفي من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا ثم

الى فساده الخفي وهو لا ثانيا في خفاء رها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاءها بان تضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى رجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح

قوله فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوها نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا لطير بالذكوة لان المحرمية فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لا تتبع في ابيح مالا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم شبهه بهما ما تثبت فيه فالزمه فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة المحققيين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه للانتفاع به ولم يجعل نجاسته سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فلا تنتج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يخالط الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الآدمي المأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** الثاني لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصرح حتى جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود وذكر المابينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى كالسجدة الصلوتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل على ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لايرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يترجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل القياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لايرجح على القياس في هذه الصور الثلث بل يرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان والثانية مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه الثاني مرجح اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن وبقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده ببادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس علم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان تعارض فاسد الظاهر صحيح من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده ببادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى ماكان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة فالظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لايكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف بإحدى المعنيين المذكورين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لايعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لايمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض بجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لايقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك كذا لايقع بل بين استحسان كذلك كذا لايقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك

فلهذا جعلى متأدية به قياسا على جواز انا قامة اسم الشي مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس انه اذا وجب التلاوة في الصلوة ان تتادى بالركوع كما تتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي ساقطا ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لايلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين موافقة المطيعين عليه السلام فتصلح عبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لاينوب الركوع عنه كما لاينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لاينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يصح بجهة الاخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فلان يكون به قوي الاثر او ضعيف الاثر والقياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الاول يرجح الاستحسان قطعا وفي الثانية الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان لا ترجيح القياس ففي الاول والثالث تعين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان القياس بضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار جهة انه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التحقيق ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين
الجملة انه اذا توكل حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن
بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي انما
يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن لما كان هذا ظاهرا لم يذكره
في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا
اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة

يقع التعارض في ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر الباطن يرجح على جميع الاقسام للاستحسان والقياس الفاسد
الظاهر الباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في غيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والرابع
يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب غيري الاستحسان في غيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد
الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس الثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك الرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس
كذلك حكم في اتفاق الاستحسان والقياس في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة
وبرجحان القياس في الثلثة الباقية ادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان متفقين في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع اتفاق في صحة الظاهر ... وبعد اتفاقهما في السبيل
جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال من سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد اما بالقوة والصحة الباطنة اذ لا
امتناع في ان يعارض قياس صحيح الباطن صحيح الظاهر او فاسده الظاهر فالباطن الظاهر فقط والاستحسان كذلك قوله بمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع
يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكر فهذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي
او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة
لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهنا يريد الفرق
بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن
القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا
فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس
الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات
فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل
القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم
معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح
مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام
اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لا اذا ان اريد رد الماخوذ فقط وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد
الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما ياتي بعض الناس وهو ان الاستحسان من باب تخصيص العلة ليس كذلك لما ياتي في فصل تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربعة طرق اي الجواب عنه يكون باربعة طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو تخريج النجاسة علة للانتقاض فينتقض بالتعليل بمنع الخروج فيه كما ملكت بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدلان المبدل منه في ملك شخص واحد فينتقض بالمدبر اي ان كان ملكت بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عنده فنمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بل ضمن في المدبر يكون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس الا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض وهي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى الحكم ثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فينتقض بالاستنجاء اي بمسح في الاستنجاء اي الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول والاحد اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن فيه التثليث لانه لتاكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم نفيه في الاستنجاء والثالث ان تقول اي الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو ذكر الاعتراض خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب [illegible] المعتبة لا ينافي عموم المملل كما في المخمصة فيه يتضمن الحمل الصائل فينتقض بالمستحاضة والمدبر وبالباقي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا

تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي نسبت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم القياس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم متاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فينتقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل عن راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح فقط لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتاكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ولا يفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث تاكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر وفي الجرح وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمالكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلاة [illegible]

ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام رح للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك البدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بان انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة يجوز القول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول النظر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض احد وهو حل الاتلاف وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وجد ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر وهذا معنى قوله والضابط المتنزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة ههنا وليس في المتنازع الا عارض واحد وقد اثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر يمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف مع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلا جل هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اورد مثالا آخر في المتن فقال وانا اوردت للدفع بالحكم مثالا وهو ان القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه

الرابع الدفع بالغرض كخارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما

فانه هناك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام رح هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في آخره ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف ببقاء العصمة يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة وهو ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما قطعا بل من وجه واحد بل انتفاء الآخر بسبب من الاسباب عرض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة قوله وفي مال الباغي مع المنافاة تفصيل ذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة

فانه حدث ثم لكن في استمرار يجعل عفوا الخ كذا انما ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان
وجد المانع فقال لكن بعض اصحابنا يقولون ان العلة توجب هذا الحكم لكن الحكم تخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل
عدم المانع جزء العلة او شرطا لها والمرجح جواز تخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس
الجلي ولان التخلف قد يكون بفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان مسئلة ما يوجب عدم الحكم خمسة والمسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة
ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر اذا رمى كبيع الحر او من تمامها كما اذا اصاب شيئا فلم يصب السهم وكبيع
مال لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصابه فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح وبقي
صار طبعا له ومن خيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الآخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاوليين
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الآخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع في تخصيص العلة مقصور على الثلثة الآخر فهذا لم يقل في
في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة، الفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك
على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب
والحكم والكان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء
بالحكم قبل عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم تماما لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب تتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على
تقدير العيب ففي خيار العيب تمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد تمام العقد جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام هذا لا يجوز
ويكفي في تمثيل الغرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الدم الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي
امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح منعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم فذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور
المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ثم ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فان يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما عندنا فلا تخصيص العلة كما ذهب اليه
الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الآخر واما عندنا فلا بان عدم المانع
جزء للعلة او شرط لها فلا يكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاشيا عن القول بتخصيص العلة
فعدم المانع عندهم شرط العلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين
الى وجود المانع وهذا النزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام
حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جميع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة
الى موارده والنقض المانع معارض للعلة شبيه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في بعض الثاني لان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد
انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون المانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحتراق بالنار عن
الخشب المطلي بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعدد الموانع اوردوا فيها المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات
عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم والمانع عن العلة انعقادا او اتماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقرار والمذكور في التقويم اربعة لانه انكان بحيث لا يحدث منه شيء من الاثر

ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فخصصنا بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس لعدمه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور

فهو المانع من الابتداء وهو الا فهو المانع عن التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما وعدما ولا فرق في العلة بالدوام بل التمام كالحدث كخروج النجاسة للمحدث ثم القصد هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل بعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع تمام الحكم لحصول المقاومة وابقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش خلا منه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبيعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا للزوم الحكم ثم لا يخفى ان التمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للنفوذ والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بمعنى المراد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وينتفي اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وتمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شاننا الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا القيد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان علية العلة تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم اولا ولانم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع والظاهر كثير ما يطلق الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المفرد طاب الاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة

ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه لا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسياتي

مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال ثبوته بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا انزاع جدلي فلانه

اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن ان اثبت في الفرع مانع يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل

الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن هذا تعليم يتفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا يكون في الحقيقة

منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي

اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه

وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هناك الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان

كان التوقف اي الحكمان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان عنيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله

العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطأ على المثل لان المثل هو الكامل فلا يجب مع قصور الجناية

وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيهه اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ

شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه

في الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رح مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح

دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد والما في وجوده في الاصل او في الفرع كما مر واما في شرط

التعليل او صلاحية العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة

قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت استحباب المسح في كراهة التكرار كالمسح على

الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار وصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو

ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة

يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه

من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرح بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف

ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله

منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه

غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما

يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير معللا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لقصد صون البحث عن تعدد الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار

الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان

المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك لاوجب المنع نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع

كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هو الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب القود لما قلنا من

ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد يكون للوارث بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا لانه بطريق المزاحمة

دون الخلفية وذلك لان المال لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في

الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص في الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له **قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع

واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله اعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا تسمى مناقضة كما تقول انما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل الدليل على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل

مبنيا عليه لما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلة وهذه ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا يكفي الجامع من ظن العلية والا لأدى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فلا يرفع الحدث كالماء وقلنا احتاج المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل هذا المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل عدم المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكرناه في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس فقلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في تقصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول الكلام ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة البينة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها بجواز ان ثبت بالنقل والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه وجنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مفتقرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا دون النقض وفساد الوضع فان قيل قد يرد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله اعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنتفي شهادته فيثبت الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بافساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فلا يكون من تقسيم لا يتعلق المقصود بالاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول المعترض يثبت بانه دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث تقابل بما يمنع ثبوت مدلوله وان كان الشروع فيها بعد تمام الدليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاثبات قال فالحاصل ان توجه المعترض اما ان يكون بحسب انظار النقص في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة والمقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها ويخص باسم الغصب

والكان بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي يتعين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها كما لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في هذا الحكم

المسموع لا يتاتى الاخبار في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان عليه وصار لما عما هو طريق التوجيه للمقصود بناء على انقلاب لما صار مطابقا لما كل ساعة والثاني نحو القدح في الدليل من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلق عليه وبان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم ابطال مستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون المبطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علة علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلت ليس هذا كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك فهذا الحكم فساد الوضع مخصص بما لا يمكن بعد ثبوت التاثير حالاجتهاد **قوله** ان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تفسير و تقرير او تفسير لا تبديلا وتغيير لا يكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان الغرض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله ونظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء فذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب المضي بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزم الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم

والاول اقوی من هذا ای القلب اقوی من العکس لانه جاء بحکم آخر بحکم مجمل وهو الاستواء ای المعترض جاء فی العکس بحکم آخر وفی القلب جاء بنقیض حکم یدعیه المعلل فالقلب اقوی
لانه فی العکس اشتغل بما لیس من نصبه وهو اثبات الحکم الآخر وفی القلب لم یشتغل بذلک وایضاً جاء بحکم مجمل وهو الاستواء یکون بطریقین والمعترض لم یبین
ان المراد بها ای واثبات الحکم المبین اقوی من اثبات الحکم المجمل وایضاً الاستواء الذی فی الفرع غیر الاستواء الذی هو فی الاصل فهذا ایضاً لانه مختلف
فی الصورتین نفی الوضوء بطریق شمول العدم وفی الفرع بطریق شمول الوجود وما لم یبطل آخر عطف علی قوله فانا یبطل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما
ان یثبت نقیض حکم المعلل بعینه او بتغییر او حکما یلزم منه ذلک النقیض کقوله المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالغسل فنقول المسح فلا یسن تثلیثه کمسح الخف
وهذا ای الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة وهذا اقوی الوجوه فقوله المسح رکن نظیر الوجه الاول وکقولنا فی صغیرة لا اب لها صغیرة فتنکح کالتی
لها اب فیقال صغیرة فلا یولی علیها الولایة الاخوة کالمال فلم ینف مطلق الولایة بل ولایة بعینها لکن اذا انتفت هی ینتفی سائرها بالاجماع ای بعدم القائل
بالفصل فان کل من نفی الاجبار لولایة الاخوة نفی الاجبار بولایة العمومة ونحوها فهذا نظیر الوجه الثانی من المعارضة وهو کالتی نعلیها الوجه الثالث
نعی الیها زوجها فنکحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحیح فیقال الثانی صاحب فراش فاسد فیستحق النسب
استواء النذر والشروع فی هذا الحکم اعنی فی عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم بطلان الوجوب بهما بالنذر جمیعا ولا یخفی ان هذا التقریر غیر تام بالقصود وهو کون الاعتراض من قبیل
العکس الا ان فیه تغییرا یصال الی ان هذه معارضة فیها معنی المناقضة لتضمنها ابطال علیة الوصف لکن لا دلیل علی ان عدم وجوب المضی فی الفاسد لو کان علة لعدم وجوب الشروع
لکان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله الاول یعنی ان القلب اقوی من العکس لوجوه الاول ان المعترض بالعکس جاء بحکم آخر غیر نقیض حکم المعلل وهو اشتغال بما لا یعنیه بخلاف
المعترض بالقلب فانه لم یجئ الا بنقیض حکم المعلل الثالث ان العاکس جاء بحکم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحکم مفسر هو نفی دعوی
المعلل الثالث ان من شرط القیاس اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع ولم یراع هذا فی العکس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فی الاصل اعنی الوضوء انما هو
بطریق شمول العدم اعنی عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفی الفرع اعنی صلوة النفل انما هو بطریق شمول الوجود اعنی الوجوب بالنذر والشروع جمیعا فلا مماثلة
هذا التقریر کلام المصرح وفی بعض الحواشی لکلام فخر الاسلام لما فیه من الاضطراب وذلک ان قال المعارضة نوعان معارضة فیها مناقضة ومعارضة خالصة
اما الاول فالقلب ویقابله العکس والقلب نوعان احدهما ان یجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشیء جعلته منکسا وثانیهما ان یجعل الوصف شاهدا لک
بعد ما کان شاهدا علیک من قلب الشیء ظهرا لبطن واما العکس فلیس من باب المعارضة لکنه لما ذکر فی مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما ان یجعل
رد الشیء علی سنته الاول وهو یصلح لترجیح العلل لدلالته علی ان الحکم زیادة تعلق بالعلة حیث ینتفی بانتفائها وذلک کقولنا ما یلتزم بالنذر یلتزم بالشروع
کالحج وعکسه الوضوء یعنی ان ما لا یلتزم بالنذر لا یلتزم بالشروع وثانیهما یعنی رد الشیء علی خلاف منه کما یقصده عبادة لا یمضی فی فاسدها فلا یلزم بالشروع کالوضوء
فیقال لما کان کذلک وجب ان یستوی فیه عمل النذر والشروع کالوضوء وهذا النوع من القلب ضعیف لانه لما جاء بحکم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم یتعرض
التسویة لیکون اثباتها ابطالا لعوله ولذلک لم یکن من هذا الباب فی الحقیقة ولان الاستواء حکم مجمل ولانه حکم مختلف فی المعنی بالنسبة الی الفرع والاصل واما الثانی
اعنی المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان فی الفرع وثلثة فی الاصل فجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزیادة هی تفسیر للاول وتقریر کما یقال المسح رکن فیسن تثلیثه کالغسل
فیقال رکن فلا یسن تثلیثه بعد اکماله بزیادة علی الفرض فی محله وهو الاستیعاب کالغسل وهذا احد وجهی بالقلب فان هذه الزیادة فی المعارضة التی فیها مناقضة نظرا
ان الزیادة تقریر فیکون من قبیل جعل دلیل المستدل دلیلا علی نقیض مدعاه فیلزم ابطاله وما تحقق المعارضة الخالصة نظرا الی الظاهر وهو انه مع تلک الزیادة ملیس
دلیل المستدل بعینه وایضا جعل احد انواع الخمسة للقسم الثانی من قسمی العکس وله وهذا اقوی الوجوه لدلالته صریحا علی ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقیض حکم
المعلل بعینه قوله کقولنا فی صغیرة یعنی مثال المعارضة الخالصة التی تثبت نقیض حکم المعلل بتغییر ما قولنا فی اثبات ولایة تزویج الصغیرة التی لا اب لها ولا جد
بغیرهما من الاولیاء صغیرة فیثبت علیها ولایة الانکاح کالتی لها اب بعلة الصغر فیقول المعترض صغیرة فلا یولی علیها بولایة الاخوة کالمال فانه لا ولایة للاخ علی مال
الصغیرة الشفقة فان علته هی قصور الشفقة لا الصغر علی ما یعلم من العبارة والا لم یکن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولایة والمعترض لم ینفها بل نفی

لكن تزوج بغير شهود وقد ولدت فالمعارض ما ان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا
ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان للاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية ففيهما ما فيه معنى المناقضة
وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة كو
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية والبكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا
فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر ما يجب في الثيب اكثر من ذلك ليس هذا الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد
بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول للمسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على
وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب بالصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم النذر على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو سبب القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب
الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والثيب والبكر فيهما
سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احديهما ثبتت الاخرى لان حكم المتساويين
واحد وهذه المساواة غير ثابتة في مستدل الاولين على ما ذكروا اي في مسئلتي رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فان هذا المخلص لا يمكن لنا في مسئلة الرجم فلان الرجم
والجلد ليسا سواء في انفسهما لان احدهما يمتنع الآخر [illegible] في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله
على ما ذكروا اشارة الى هذا [illegible] فالقلب فان اقام الدليل على نفي علية المعلل فمقبول وان اقام على علية شئ آخر

لا يقال [illegible] في تخصيص الحكم [illegible] بالترجيح [illegible] حكم المعلل من جهة ان [illegible] القراءات [illegible] وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع
من المعارضة [illegible] قوله وهو اولى [illegible] الفراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب وفساده شبهته
وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضرة حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله وهي قلب ايضا من قلبت الاناء وجعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل
وهو علته والمعلول فرع وهو سفل فيقلب بجعلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي عليته [illegible] علة والا فهو مناقضة
مع السند على ما صرح بعبارة المصرح نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض
تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه نقيضه نظرا لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص
لا يرد عليه بالمخلص الجواب عن هذا القلب بل الاحتراز عنه [illegible] بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما
على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا المخلص مخصوص
لانه مخصوص وهذا المخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكما في الولاية في
النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والآخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس
مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل
قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا يأكل الصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو

فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما اذا عارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له لان الحكم في البعض مع العلة وهي لا تقبل ايضا لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاتباع على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما ينتفي الآخر اما عند الفقهاء فلا لانه ليس لصحة احدهما تأثير في فساد الآخر فصل في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليها بالدوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست معتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل مضطرا الى القول بالمعنى المؤثر برفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل

او جه فنقول يسن عندنا ايضا لكن لفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو الربع او اقل

بعد ذلك وانما يحتاج في المال الكثرة فافتاويا **قوله** فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب بالفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رح لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض علية لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل بتأثيره لانا نقول نعم ولكن تعليل اهل النظر يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى اي الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا الخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قوله لا يتعدى العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاثمان والادخار ايضا علة لتتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل وتأثيره فاستفاده ثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بمعنى غيبة الصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل** في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط او اما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا احتماله لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع

فالاستيعاب تثليث وزيادة فان غير وقال ليس تكراره فمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن المحل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وبهنا المحل متسع اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع بكمال الافعال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع، لاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير منعنا لما صس لنا نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض نحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات منع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال ان الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة بجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار فمحض بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة

ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع

ولا بلازمه اما لتصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص او لحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او تعيينيا او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل تعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل تعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحته وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد مبرئة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات بشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطوية في المقدمة المطوية فربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فينبغي دخوله في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب المعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل تعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصرح لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم الثلثين وفي الاستيعاب ضم ثلث الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع

۴۰۷

ان ادعيتمها غير متناهية فلا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسألة اشارة الى مسألة بيع التفاحة بالتفاحتين قوله لمالية في الحكم ان منع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا فيمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا او كقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول اما ان يراد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل سير ورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل سير ورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل سير ورته متعينا ممتنع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفا على تعيين النية قبل سير ورته متعينا لانه لا يكون بعد صوم رمضان متعينا وهذا باطل والرابع صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر والرابع نسبة الحكم الى الوصف كقوله الاخ لا يعتق على اخيه بلا بعضية كابن العم فانا نمنع ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق بجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية كقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية يرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة كليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين فان اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي رح فجعل الردة علة لابقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ثم في المتن تمثيل الدليل الذي [illegible] لفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا والردة لا تصلح عفوا وقوله لا زواجهم باطلاق النية [illegible] عن الفرض [illegible] فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هنا [illegible]

امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان من شرط القياس ان كان الحكم في الفرع امامع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا اي في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان ادعيتمها اي ان ادعيتم حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشئ لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير بمعنى اخفى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بغسل النجس فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير النجس والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يأتي بالكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة لو اورد ما يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولابقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن العبارة الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما نظرا الى

التقیید المطلق وهو باطل کقوله المطلوم شئ نوعه خطر فیشترط کتملک بازائه یتعلق بامر کالنکاح فانه یشترط له الشهود فیقال ما کان الحاجة الیه اکثر حینئذ اتسع وسع الرابع الناشئ وهی

تجری مجاری المطلق والی النوع کقوله الوضوء والتیمم طهارتان فیستویان فی النیة فینتقض بتطهیر الخبث فیسقط الی ان یقول الوضوء تطهیر حکمی کالتیمم بخلاف تطهیر الخبث

فنقول ثم ای الوضوء تطهیر حکمی یعنی ان النجاسة حکمیة ای حکم الشرع بنجاسة فی حق الصلوة فجعلنا کالحقیقة فنزیلها الماء کما یزیل الحقیقة فهی ضمیر تقوده تمیز

یرجع الی النجاسة وهذا الجواب هو الذی احال فی فصل شرائط القیاس الی فصل المناقضة لکن تطهیرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا یحتاج الی النیة فی

ذلک ای فی التطهیر فتحصیل الطهارة سواء نوی او لم ینو بل فی صیرورته قربة انما یحتاج الی النیة فی صیرورة الوضوء قربة والصلوة تستغنی عنها ای عن

صیرورة الوضوء قربة کما فی سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الی کون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تیسیرا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الغسل

تطهیر معقول فلا یحتاج الی النیة لکن مسح الراس تطهیر غیر معقول فیجب ان یحتاج الی النیة کالتیمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل وظیفة الراس

کانت هی الغسل لکن لدفع الحرج اقتصر علی المسح فیکون خلفا عن الغسل فاعتبر فیه احکام الاصل فان قیل غسل الاعضاء الاربعة غیر معقول هذا

اشکال علی قوله لکن تطهیرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر علی غسل الاطراف فی المعتاد دفعا للحرج واقر علی الاصل فی غیر المعتاد

کالمنی والحیض ای لما اتصف البدن بالنجاسة بحکم الشرع وجب غسل جمیع البدن لان الشرع حکم بسرایة النجاسة ویشبه بعض الاعضاء

بالسرایة فی الجنب وجب غسل جمیع البدن لکن سقط البعض فی المعتاد دفعا للحرج وبقی غسل الاطراف الاربعة التی هی امهات الاعضاء فلا یکون

غسل الاعضاء الاربعة غیر معقول فلا یجب النیة

الشافعی رح لا یقول بان حلیة بقاء النکاح هی الارتداد بل یقول ان الارتداد لا یقطع النکاح قبل الدخول ... وعدم کون الشئ قاطعا لا یستلزم کونه علة لبقاء ... فی شرح

بان الشافعی رح جعل الردة علة لبقاء الاحکام ... انه لا یجعلها قاطعة للنکاح ... لا تعلیل ... فساد وضع ... بحکم ... علی ... الرد ...

فیکون منافیا للنکاح ولا بقاء للشئ مع المنافی لکان مستدلا ... علی بطلان ... النکاح مع الارتداد لکنه ... الکلام ... من ... التخصیص

... کذا مسئلة الجنبیة بالنفل فان الشافعی رح ذهب الی انه یقع عن الفرض ... لان اطلاق النیة ... العبادة ... الی ... النفل

الی النفل کما فی الصلوة وصوم غیر رمضان ... الاطلاق ... الفرض ... فساد الوضع ... التفصیل

یعنی ... حمل المقید علی المطلق ... فی حمل المطلق علی المقید ... فساد الوضع ... القیاس ... خلاف ...

من الکفارات ... الحکم الذی ربط به کما ذکر ... التخفیف ... الکفر ... ان ...

المذکورین من النوع الاول قوله المطلوم شئ نوعه خطر فیتعلق بتوام النهس بقاء الشخص کالنکاح فیتعلق ببقاء النوع ... الاحتیاج

بالاطلاق والتوسعة ... التحریم ... التضییق ولهذا کان طریق الوصول الی الماء والهواء ایسر لکون الحاجة الیهما اکثر ... اشتراط ... المعقود

کونه خطرا ... الوضع لانه یقتضی ما یقتضیه من العبادة ... قوله الوضوء والتیمم طهارتان نقل عن الشافعی ... اشتراط النیة فی الوضوء ... والتیمم

صلوة فکیف افترقا ولما کان ... مراده بانکار الافتراق ... اشتراط النیة ... تطهیر ... النجاسة

فانه لا یشترط فیه النیة فلا بد فی التفصی عن المناقضة بان یقال المراد بها تطهیر حکمی ای تعبدی غیر معقول لان ... التطهیر ازالة النجاسة ... الاعضاء ...

نجاسة تزال ولهذا لا ینجس الماء بملاقاته وانما علیها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة ... العذر ... الوضوء ... النیة تحقیقا

التعبد بخلاف تطهیر الخبث فانه حقیقی لما فیه من ازالة النجس بالماء سواء نوی او لم ینو فنقول المعترض ان اردتم ان الغسل ... الحدث ... بالماء

حکمی غیر معقول فممنوع کیف والماء مطهر بطبعه کما انه ... خلق آلة للطهارة فی اصله فیحصل به ازالة النجاسة حقیقة کانت او حکمیة نوی او لم ینو بخلاف

التراب فانه فی نفسه ملوث لا یصیر مطهرا الا بالقصد والنیة وان اردتم ان الوضوء تطهیر حکمی بمعنی انه ازالة نجاسة حکمیة حکم بها الشارع فی حق جواز الصلوة بمعنی

انها مانعة کالنجاسة الحقیقیة فمسلم لکنه لا یوجب اشتراط النیة فی رفعها وازالتها بالماء الذی خلق طهورا فانه امر معقول ولما کان ... فی اشتراط النیة ...

اعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى الجنث غير معقول وقوله في المنقح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المائعات على الماء في ازالة الحدث كما في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها مائعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث فاعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان الوصف

اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص قصدا للتقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة واشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان سر الوضوء ما هو مفتاح الصلوة مقتطا بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري يسبق بالقصد فلا يحصل الانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتب معناه تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤوا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فانه غير مطهر الا بشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الراس لان التطهير بالاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة بطهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية ومس الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يقتضي استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فاقتصار التطهير عنها بغسل بعض الاعضاء والذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المترتب ثبوت النجاسة الحكمية ليس بمعقول فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يغلب تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا بمنزلة الحدود لها ونهاياتها لكونها تجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة بمنزلة لسوابغ الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمهما الله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم رفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى النجس غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث

قد وجدوا ان الشرع قد حكم بهذا الحكم فحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو سالم من
الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال مع انه يلزم ان يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

اي لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين بدفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما
حكم بزوال الطهارة من البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف
العقل على سببه فلا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بعد تنبيه الشرع عليه وورود وحاصل الاشكالين فالوجه
في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا
حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الحدث انما يصح باعتبار
انها مائعة وقالعة لتنزيله الماء منزلة الاوحد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة
الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء
مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزول ونفس الازالة حقيقية عقلا فلا تتعدى الى
سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى
ان هذا انما … ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية
وازالتها بالماء معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير
لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى
هو كون الماء مزيلا لزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في
سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد
عن كلام فخر الاسلام … الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط
فيه النية كالتيمم وجوابه ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل الغسل
من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى
النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير
المحل من الطهارة الى النجاسة والفصل واضح ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم
المنصوص عليه وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج
النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير
معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره
فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من
التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات
كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما تنجس الماء بملاقاة الجنب او المحدث لمكان الضرورة او الحاجة بل السراية حكمي
مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار بقوله

٤١١

وفي هذا الفصل فروع اخر طويناها مخافة التطويل فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى آخر وهو اربعة الانتقال انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول علا تحلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علية الاولى او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول ويتنقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول ولاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج الى الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فينبغي بالعلة الاولى الاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار

بقول النصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين الثاني زوال الحدث بغسل الا الاربعة فمن ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا فتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة وعلى كلا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهير بالغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يتم المراد لعدم المعقولية ان الفعل المستقل مدركه وهو الانسان في جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان العقل معناه اي علته ويدركه لا بمعنى ان العقل مستقل بدرك الحكم ويستقل به فيلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهير بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بدركه ولا خفاء في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام رحمه الله ذكرها المصنف مخافة تطويل اي زيادة على الملقب لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطالب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في انتقال القائس في قياسه من كلام الى آخر ما ينتقل فيه الى غير علة وحكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط لا بد ان يكون الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود والا كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا كان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا كان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس اي يثبت بعلة القياس قوله بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وذلك لانهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وتحقيق ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت لازمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى حجة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة ان باع عبده بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص وتثبيت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق فبعلة وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان الرابع احق لان العلة التي ادعاها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل من الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عندنا حجة للدفع لا للاثبات لان ابقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته في حيوته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما اشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم الذي تنور وبها فان كنت اقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان ياتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثابت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام الدليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات وللدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظهر معارض له فانه يلزم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ترسل العقلاء الى اهاليهم في بلادهم كما كانوا ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعنا ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لا يحصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع نقلها على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يتم فيما بعد وفاته عليه السلام لما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص ان دل على تابيده موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعلم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل على عدم نزوله او لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض

والصلح على الانكار لا يصح عنده حيث جعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ۞ وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع اذا انكره المشتري
لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عندنا واذا قال
لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول
فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ا ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي لما ذكر في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العلل
الطردية والاخ فانه يمكن الوجودة بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رح في ولد المغصوب انه غير مضمون
لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان
هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان
واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فجعل ذلك عفوا الا نه

العلة في حكم العدم بالنسبة الى المقابل

لا اي كون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا الاثبات
ما لم يكن ولا لالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة الاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهته نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلا منا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم
لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هو دليل على البقاء ام لا قوله والصلح على
الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا
بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما
يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية
لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منها بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب ليس بمضمون
لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة
الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان
العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص والاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت
الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما
بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل
المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض
بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان

والعمل بالاقوی وترک الآخر واجب فی الصورتین ای فیما اذا کان احدہما اقوی بوصف ہو تابع وفیما اذا کان احدہما اقوی بما ہو غیر تابع واذا تساویا قوۃ
اعلم ان الاقسام ثلثۃ الاول ان یکون احد الدلیلین اقوی من الآخر مما ہو غیر تابع کالنص مع القیاس الثانی ان یکون احدہما اقوی بوصف تابع
کالخبر الواحد الذی یرویہ عدل فقیہ مع الخبر الواحد الذی یرویہ عدل غیر فقیہ الثالث ان یکونا متساویین قوۃ ففی القسمین الاولین العمل بالاقوی وترک
الآخر واجب واما الثالث فیاتی حکمہ ہہنا وہو قولہ واذا تساویا قوۃ فالمعارضۃ تختص بالقسم الثانی والثالث اما الاول فمعزل عنہا وان کان العمل
بالاقوی واجبا لکن لا یسمی ترجیحا فالترجیح انما یکون بعد المعارضۃ فیختص بالقسم الثانی ففی الکتاب والسنۃ ای فی معارضۃ الکتاب الکتاب والسنۃ السنۃ یحمل
ذلک علی النسخ احدہما الآخر اذ لا تناقض بین ادلۃ الشرع لانہ دلیل الجہل واعلم ان فی الکتاب والسنۃ حقیقۃ التعارض غیر متحققۃ
لتغایر حل المنکوحۃ وحرمۃ امہا وکذا الحل قبل الحیض وعندہ والا فلابد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المکان والشرط ونحو ذلک مما لابد منہ فی تحقق التناقض
وجوابہ ان اشتراطہا واتحاد المحل والزمان زیادۃ توضیح وتنصیص علی ما ہو ملاک الامر فی باب التناقض فانہ کثیرا ما یندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لا یقع بین القطعیین لامتناع وقوع المتنافیین ولا یتصور الترجیح لانہ فرع التفاوت فی احتمال النقیض فلا یکون الا بین الظنیین وفی قولہ ان تساویا قوۃ اشارۃ
الی جواز تحقق التعارض من غیر ترجیح علی ما ہو الصحیح اذ لا مانع من ذلک والحکم حینئذ ہو التوقف وجعل الدلیلین بمنزلۃ العدم ولا یلزم اجتماع النقیضین او ارتفاعہما
او التحکم کما لا یلزم شیٔ من ذلک عند عدم شیٔ من الدلیلین والترجیح فی اللغۃ جعل الشیٔ راجحا ای فاضلا زائدا ویطلق مجازا علی اعتقاد الرجحان
وفی الاصطلاح بیان الرجحان ای القوۃ التی لاحد المتعارضین علی الآخر وہذا معنی قولہم ہو اقتران الدلیل الظنی بامر یتقوی بہ علی معارضہ واشترطوا
ان یکون تابعا حتی لو قوی احدہما بما ہو غیر تابع لہ لا یکون رجحانا فلا یقال النص راجح علی القیاس لعدم التعارض وہذا ماخوذ من معناہ اللغوی وہو
زیادۃ احد المثلین علی الآخر وصفا لا اصلا من قولک رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتی مالت کفتہ فلابد من قیام التماثل اولا ثم ثبوت الزیادۃ
بما ہو بمنزلۃ التابع والوصف بحیث لا یقوم بہ المماثلۃ ابتداء ولا یدخل تحت الوزن منفردا عن المزید علیہ قصدا فی العادۃ قال الامام السرخسی لا یسمی
زیادۃ درہم علی العشرۃ فی احد الجانبین رجحانا لان المماثلۃ تقوم بہ اصلا ویسمی زیادۃ الحبۃ ونحوہا رجحانا لان المماثلۃ لا تقوم بہا عادۃ وہذا من قولہ علیہ السلام للوزان
حین اشتری سراویل بدرہمین زن وارجح فانا معاشر الانبیاء ہکذا نزن فمعنی ارجح زد علیہ فضلا قلیلا یکون تابعا لہ بمنزلۃ الاوصاف کزیادۃ الجودۃ لا قدرا
یقصد بالوزن عادۃ للزوم الربوا فی قضاء الدیون اذ لا یجوز ان یکون ہبۃ لبطلان ہبۃ المشاع فظہر ان جعلہ بمنزلۃ الجودۃ اولی من جعلہ فی حکم العدم علی
ما ذہب الیہ المصرح لانہ اوفی بتحقیق معنی التبعیۃ قولہ والعمل بالاقوی یعنی اذا دل دلیل علی ثبوت شیٔ والآخر علی انتفائہ فاما ان یتساویا فی القوۃ او لا وعلی
الثانی اما ان یکون زیادۃ احدہما بما ہو بمنزلۃ التابع او لا ففی الصورۃ الاولی معارضۃ ولا ترجیح وفی الثانیۃ معارضۃ مع ترجیح وفی الثالثۃ لا معارضۃ حقیقۃ فلا ترجیح
لابتنائہ علی التعارض المبنی عن تماثل وحکم الصورتین الاخریین ان یعمل بالاقوی ویترک الاضعف لکونہ فی حکم العدم بالنسبۃ الی الاقوی واما الصورۃ الاولی اعنی تعارض الدلیلین
المتساویین فی القوۃ سواء تساویا فی العدد کالتعارض بین آیۃ وآیۃ او لا کالتعارض بین آیۃ وآیتین او سنۃ وسنتین او قیاس وقیاسین فان ذلک ایضا من قبیل المتساویین اذ لا ترجیح
للقوۃ بکثرۃ الادلۃ حتی لا یترک الدلیل الواحد بالدلیلین فحکمہا انہ ان کان التعارض بین قیاسین یعمل باحدہما شاء وان کان بین آیتین او قراءتین او سنتین قولیتین او فعلیتین
او مختلفین او آیۃ وسنۃ فی قوتہا کالمشہور والمتواتر فان علم المتاخر منہما فناسخ اذ لو لم یصلح المتاخر ناسخا کخبر الواحد المتاخر عن الکتاب او السنۃ المشہورۃ
فہو لیس من قبیل تعارض المتساوی بل المتقدم راجح والا فان امکن الجمع بینہما باعتبار تخلص من الحکم او المحل او الزمان فذاک والا یترک العمل بالدلیلین ویحرا ان امکن المصیر من الکتاب
الی السنۃ ومنہا الی القیاس وقول الصحابی لیصار الیہ والا یقرر الحکم علی ما کان علیہ قبل ورود الدلیلین وہذا معنی تقریر الاصول وفی الکلام اشارۃ الی ان النسخ لا یجری بین القیاسین اذ لا یتصور
فیہما التقدم والتاخر وانہ لا یقع التعارض بین الاجماع وبین دلیل آخر قطعی من نص او اجماع اذ لا ینعقد اجماع مخالف للقطعی وانہ لا ترتیب بین القیاس وقول الصحابی بل ہما فی مرتبۃ واحد
یعمل باحدہما بشرط التحری کما فی القیاسین وعند من اوجب تقلید الصحابی ولو لم یدرک بالقیاس یجب المصیر الیہ لا ثم الی القیاس علی ما ذکر فخر الاسلام فی شرح التقویم من انہ ان وقع التعارض
بین سنتین فالمیل الی قول الصحابی وان وقع بینہما فالمیل الی القیاس والا تعارض بین القیاس وقول الصحابی مثال المصیر الی السنۃ عند تعارض الآیتین قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن وقولہ تعالی واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا

٤١٥

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم الا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رض انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة تبقى الحكم على ما كان

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في احدهما حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الشاملة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس بمنزلة متاخر عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان تساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا التسمير كلام شمس الائمة السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان المتكلم بالقضيتين وانما المراد زمان النسبة بين القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك **قوله** كما في سور الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روي عن جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان نتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور المخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاستشناع في اللحم يورث الاشتباه في السور المخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضيع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشا من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذنا بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما لو احكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة والطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رح حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث ولو قوع

۴۱۶

وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرائتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس هذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشتمل الغموس لانه هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تع واذا مروا باللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا بالكفارة فكفارته والشافعي رح يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رح العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض اصلا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء بالمعنيين فيحمل في كل موضع

الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يحبس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار تربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل في المضائق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم ضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وهو اما بين آيتين او قرائتين يعني في آية واحدة كقرائة الجر والنصب في قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القرائتين كما في قولهم جحر ضب خرب ماء شن بارد وقول زهير سفت الرياح بها وغيرها بعدي سواقي المور والقطر فان القطر معطوف على سواقي والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس مخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو حراب شائع ومستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم الفصل بالاجنبي والوجه ان في القرائتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قالت اطبخوا الي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح العربي غسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل احتياطا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي اختيار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان لم يكن تقوية احدهما بطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى

على ما يليق به ويحمل المواخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية ﴿ واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمواخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو فالاثم الذي في المنعقدة مستر بالكفارة ﴾ ان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة هكذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة ستكره اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما

الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

بين مدعيين يحتجهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المواخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة او فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المواخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المواخذة في الاخرة والتي ينفيها الثانية هي المواخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشتمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الكلمتين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمواخذة يدل على ان المراد بها المواخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار الآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث جعل نفي المواخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم [illegible] ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو [illegible] ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة [illegible] والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث

فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا اذا كان دلالة كنص احدهما محرم والآخر مبيح جعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ

اى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك فيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان لما دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون محرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان انتفع بما في الارض قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع وظهور الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان ما لم يوجد محرم لا مبيح

قوله فبالتخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف التاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا تطهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل حين الغسل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رح ليس ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية اى قد ورد اى ان كان قد ورد على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد ... ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره ... ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير

واعلم ان الشئ الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه غير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان اراد بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان اراد به عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى يحكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فصر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف في شئ لم يعلم الشارع الحرج في فعله وتركه وعدم الحرج فمعنى كلامه ان الشئ الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام شبهه ولا خلاف هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما

التغير فلا تثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشئ الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب او الكراهة وكان قال الشئ الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها حسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل ففي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم لشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فنقول على المبيح ان اردت بالاباحة الا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض بجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم او التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان ملك بحر لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها يبتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصية مخصصة او مبيحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم الا بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي التصور للحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم خطر او اباحة وهذا هو المختار عند المصرح اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام على الحلال الا اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل بالوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة مدرك عيانا فكلاهما سواء فيرجح بالرواة وروي انه محرم ابن عباس ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه

عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو بناء في مذهبه في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما وثالثها ان الفعل مما هو في حكم الله تعالى محرم او غير محرم فيباح واجاب الامام بانا لا نم ان عدم المنع هو حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله او تركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المصرح عليه وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فح لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشاء هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد حكم من الشارع بعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة من القبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه ام ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع العبد بعقله اي ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه فيكون حشوا على ما ذكره المصرح بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك او ان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فيظ لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك ولا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لان معناها على ما فسرها فلا توقف **قوله** ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل الثاني اولى يلزم تكرار النسخ بتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فتساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا

تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة

مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف

بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح لنا

انها اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل

بناء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء وآخر بنجاسته فالطهارة والنجاسة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان

كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناءه على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك

عيانا بان يغسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري ملاءه بماء ولم يغب عنه اصلا ولم يلاق شيئا نجسا فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان

تمسك بظاهر الاول فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فالمحرم اولى لقوله عليه السلام اذا اجتمع الحلال والحرام الحديث وعلى هذا الاصل

يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس

فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا ياخذ بايهما شاء من قول الصحابي رضي الله عنه بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده

بظاهر الحال اي في الاول اي في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وههنا اي في القياسين ليس اي التعارض

بجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكان واحد دليل

اي في حق العمل فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر

والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا

بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف

بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منها اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس

القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من البعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك

من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما في

القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما

اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فرجع اليه **قوله** فكل واحد

يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب

بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف

النصين فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص

والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام

والخاص ونحو ذلك والسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على

المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا

قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح

ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله وفرعه وعلته وامر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب

وقد اشار المصنف رح ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليته الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع

والذی ذکروا فی ترجیح القیاس اربعة امور الاول قوة الاثر ای قوة التاثیر کما مر فی القیاس والاستحسان وکما فی مسئلة طول الحرة فان الشافعی رح یقول رق ماءه مع غنیة عنه فلا یجوز کالذی تحته حرة قلنا هذا نکاح یملکه العبد باذن مولاه اذا وقع الیه مهر یصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت یملکه الحر وهذا اقوی اثرا ای قیاسنا اقوی تاثیرا من قیاس الشافعی رح اذ ازیادة محل حل العبد علی حل الحر قلب المشروع وتضییع الماء بالعزل باذن الحرة یجوز فالارقاق دونه لان فی الاول تضییع الاصل وفی الثانی تضییع الوصف ونکاح الامة لمن له سریة جائز مع وجود ما ذکر من العلة

علی غیره وما عرف بالایماء مطلقا یرجح علی ما عرف بالمناسبة لما فیهما من الاحتیاط ولان الشارع اولی بتعلیل الاحکام ثم لا یخفی ان الراجح تاثیر العین ثم النوع ثم الجنس القریب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحکم لکونه المقصود اولی واهم من اعتبار شان العلة فیرجح تاثیر جنس العلة فی نوع الحکم علی تاثیر نوع العلة فی جنس الحکم وعند الترکیب ما ترکب من راجحین یقدم علی المرکب من مرجوحین او مساو ومرجوح کتقدم المرکب من تاثیر النوع فی النوع والجنس القریب فی النوع علی المرکب من تاثیر النوع فی الجنس القریب والجنس البعید فی النوع وفی المرکبین الذین یشتمل کل منهما علی راجح ومرجوح یقدم ما یکون الراجح منه فی جانب الحکم علی ما یکون فی جانب العلة وهذا معنی قوله واقسام المرکبات بعضها اولی من بعض وکل ذلک مما یظهر بالتامل فی المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذکر امور اربعة مما یقع به ترجیح القیاس وهی قوة الاثر وقوة الثبات علی الحکم وکثرة الاصول والعکس **قوله** کما مر فی القیاس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة الاثر یقدم علی القیاس وان کان هو التاثیر اذا بعد للتاثیر وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القیاس انما صار حجة بالتاثیر فالتفاوت فیه یوجب التفاوت فی القیاس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لیختلف باختلافهما بل بالولایة الثابتة بالحریة وهی مما لا یتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد یقال ان العدالة مما لا یختلف بالشدة والضعف لانه الانزجار عن جمیع ما یعتقد الحرمة فیه فعدلم الافات **قوله** وکما فی مسئلة طول الحرة ای الغناء والقدرة علی تزوج الحرة واصل الطول علی الحرة ای الفضل فاتسع فیه بحذف حرف الجر ثم اضیف اضافة المصدر الی المفعول فالحر الذی له طول الحرة لا یجوز له تزوج الامة عند الشافعی رح قیاسا علی الذی تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاک بخلاف ما اذا لم یکن له طول الحرة وخشی العنت ای الوقوع فی الزنا فانه لا غنیة عن الارقاق فیجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد علی نکاح الحرة فتزوج امة فانه لیس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصیل صفة الحریة وهو لیس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة علی امة فانه یبقی نکاح الامة لانه لیس بارقاق ابتداء بل ابقاء علیه وهو لا یحرم کالرق یبقی مع الاسلام اذ لیس للبقاء ههنا حکم الابتداء وقلنا نکاح الامة مع طول الحرة نکاح یملکه العبد فیملکه الحر کسائر الانکحة التی یملکها العبد وهذا اقوی تاثیرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحریة من صفات الکمال فینبغی ان یکون اثرها فی الاطلاق والاتساع فی باب النکاح الذی هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فینبغی ان یکون اثره فی المنع والتضییق فاتساع المحل الذی هو من باب الکرامة للعبد وتضییقه علی الحر بان لا یجوز له نکاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعکس المعقول لان ما ثبت بطریق الکرامة یزداد بزیادة الشرف ولهذا جاز لمن کان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما یجاب بان هذا التضییق من باب الکرامة حیث منع الشریف من تزوج الخسیس مع ما فیه من مظنة الارقاق وذلک کما جاز نکاح المجوسیة للکافر دون المسلم **قوله** وتضییع الماء اشارة الی وجهی ضعف فی قیاس الشافعی رح الاول ان الارقاق الذی هو اهلاک حکما دون تضییع الماء بالعزل لانه اتلاف حقیقة اذ فی الارقاق انما یزول صفة الحریة مع انه ربما یرجی زواله بالعتق وفی العزل یفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولی فان قیل هذا امتناع عن اکتساب سبب الوجود وفی الارقاق مباشرة السبب علی وجه یقتضی الی الهلاک قلنا فی التزوج ایضا امتناع عن ایجاد صفة الحریة اذ الماء لا یوصف بالرق والحریة بل هو قابل لان یوجد منه الرقیق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب الوجود والحریة فحین یخلق یخلق رقیقا لانه ینتقل من الحریة الی الرق ومعنی العقوبة والاهلاک انما هو فی ارقاق الحر الثانی ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غیر مطرد لوجوده فیمن له سریة او ام ولد مع جواز نکاح الامة له وفیه نظر لان الحر لو کان قادرا علی ان یشتری امة لا یحل له نکاح الامة عند الشافعی رح فکیف اذا کان له سریة او ام ولد

وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفرة فاذا اجتمعا يصير كالكفر الغليظ وهو الكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح مع المسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم الخ ولان الرقيق اشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقراء لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس فان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان

قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق اثر في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارفاق الملك مع الاستغناء اذ الضرورة قد اندفعت بجواز نكاح المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا قوله واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا باحة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو مجرد في تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح في عضو هو ممسوح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان جمع يمين وفي اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رح بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه

۴۲۵

ونحوها فان رد الودیعة والمغصوب متعین علیه فلا یجب ان یعین الرد الودیعة والمغصوب وکذا لا یجب التعیین فی رد المبیع بیعا فاسدا وکذا فی الایمان

ان البر واجب علیه متعینا فلا یجب علیه تعیین انه فعله لاجل البر وکمنافع الغصب فانه یقول الضمن یا بعقد یضمن بالاتلاف تحقیقا للجبر بالمثل لقدر الامکان فیه فضل فهو علی للمتعدی ای امکان المثل التقریبی وهو الضمان مماثلا فی الحقیقة لتلک المنافع فهو المطلوب وان لم یکن مماثلا فی الحقیقة یکون المثل التقریبی افضل من تلک المنافع لان الاعیان الباقیة خیر من الاعراض الغیر الباقیة وهذا الفضل علی المتعدی اولی من اهدار حق المظلوم اللازم علی تقدیر عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل یعنی ان اوجبنا الضمان لا یلزم الاهدار کون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان یلزم اهدار حق المغصوب منه فی المثل بالکلیة فی الاصل والوصف فالاول اسهل من الثانی وقلنا التقیید بالمثل واجب فی کل باب کالاموال کلها و الصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز فی الجملة ای عدم ایجاب الضمان فی اتلاف المال المعصوم جائز فی الجملة کاتلاف العادل مال الباغی والحربی مال المسلم والفضل علی المتعدی غیر مشروع اصلا قال الله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم ویلزم منه ای من الفضل علی المتعدی نسبة الجور ابتداء الی صاحب الشرع المراد بالابتداء ان یکون بلا واسطة فعل العبد وفیه احتراز عن ایجاب القیمة فیما لا مثل له لان الواجب فیه قیمة عدل وهو معلوم عند الله تعالی والتفاوت انما یقع بعجزنا عن معرفة ذلک الواجب فان وقع جور فهو منسوب الی العباد اما فی مسئلتنا فالتفاوت فی نفس ذلک الواجب لان المال المتقوم لا یماثل المنفعة فلو وجب یکون التفاوت مضافا الی الشارع وذا لا یجوز اما عدم الضمان فمضاف الی عجزنا عن الدرک ای لو قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درک المثل فان وقع جور یکون منسوبا الینا لا الی الشارع فهذا اولی ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله ولان الوصف وان قل فانت اصلا بلا بدل والاصل وهو المنافع وان عظم فائت الی ضمان فی دار الجزاء فکان هذا تاخیرا والاول ابطالا وتقریره ان الوصف وهو کون المماثلة تامة یفوت علی تقدیر وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه فی المثل یفوت الی بدل یصل الیه فی دار الجزاء فهذا الفوت تاخیر والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخیر اولی او ضمان العقد قد یثبت بالتراضی مع عدم المماثلة جواب عن قیاس الشافعی رحمه الله وهو قوله یضمن بالعقد یضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذکورة وهی قوله کالمسح فی التخفیف وکقولنا فی صوم رمضان وکمنافع الغصب امثلة لترجیح القیاس علی القیاس بکثرة اعتبار الشرع الوصف فی الحکم المذکور اما الاول فقیاسنا وهو قولنا مسح فلا یسن تثلیثه راجح علی قیاس الشافعی رحمه الله وهو قوله رکن فیسن تثلیثه لکثرة اعتبار الشرع المسح فی التخفیف واما الثانی فقیاسنا وهو قولنا صوم رمضان متعین فلا یجب تعیینه کما فی سائر المتعینات راجح علی قیاسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فیجب تعیینه کالقضاء لکثرة اعتبار الشارع التعیین فی سقوط التعیین واما الثالث فقیاسنا وهو ان التقیید بالمثل واجب فی غصب المنافع کما فی سائر العدوانات لکن رعایة المثل غیر ممکن فی المنافع فلا یجب راجح علی قیاسه وهو قوله یضمن بالعقد الخ لکثرة اعتبار الشارع المماثلة فی جمیع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجمیع العدوانات مع ان التالث کثرة

یؤدی الفرض مع انه اقوی الفروض بل علی ای وجه یاتی یقع عن الفرض لکونه متعینا غیر متنوع الی فرض ونفل وتصحیح المصنف ومع علی الایمان بالفتح جمع یمین قوله ونحوها کتصدق النصاب علی الفقیر بدون نیة الزکوة وطلاق النیة فی الحج قوله تحقیقا للجبر بالمثل تقریبا وذلک ان المنفعة تماثل العین التفاوت الحاصل بالعینیة والعرضیة مجبور بکثرة الاجزاء فی جانب المنفعة فلهو ان منفعة شهر واحد اکثر اجزاء من درهم واحد فاستویا قیمة وبقی التفاوت فیما وراء القیمة بمنزلة التفاوت فی الخلط من حیث الجلد واللون وهذا یعنی المثل تقریبا قوله ویلزم منه نسبة الجور ابتداء الی صاحب الشرع لانه الذی یوجب الاحکام حقیقة ولا حاجة الی ان یقال ان الضمان یجب بقضاء القاضی وهو نائب الشارع قوله والثالث الترجیح بکثرة الاصول التی یوجد فیها جنس الوصف او نوعه کتاثیر وصف المسح فی التخفیف یعنی فی التیمم ومسح الخف والجبیرة فرجحه علی تاثیر وصف الرکنیة فی التثلیث لانه فی الغسل فقط وذلک لان کثرة الاصول یوجب زیادة تاکید لزوم الحکم بذلک الوصف فیحدث فیه قوة مرجحة کما یحصل للخبر بکثرة الرواة قوة وزیادة اتصال فیصیر مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا کثرة الرواة وهذا قریب من الثانی ای قوة ثبات الوصف علی الحکم لانها تکون بلزوم الوصف للحکم بان یوجد فی صور کثیرة بل التحقیق ان الثلثة راجعة الی قوة التاثیر لکن شدة الاثر بالنظر الی الوصف وقوة الثبات بالنظر الی الحکم وکثرة الاصول بالنظر الی الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة ان کل نوع من هذه الانواع اذا قررته فی مسئلة الاوتیسر امکان تقریر النوعین الاخرین فیه وقال المصنف اذا کان التاثیر بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه

الاصول وہو قریب من الثانی والرابع ہو العکس ای العدم عند العدم ✲ ای عدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف کقولنا مسح اسے مسح الراس مسح فلا یسن تکرارہ کمسح الخف فانہ منعکس ✲ فان کل ما لیس بمسح یسن تکرارہ بخلاف قولہ رکن لان المضمضۃ متکررۃ ولیست برکن ای مسح الراس رکن وکل ما ہو رکن یسن تکرارہ کسائر الارکان فانہ غیر منعکس لان عکسہ ان کل ما ہو لیس برکن لا یسن تکرارہ وہذا غیر صادق لان المضمضۃ والاستنشاق لیسا برکنین ومع ذلک یسن تکرارہما واعلم انہ انما جعل عدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف عکسا لان المراد بالعکس ما ہو متعارف بین الناس من جعل المحکوم بہ محکوما علیہ مع رعایۃ الکلیۃ اذا کان الاصل کلیا کما یقال کل انسان حیوان ولا ینعکس الی لا یصدق کل حیوان انسان اذا عرفت ہذا فعدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف لازم لہذا العکس فسماہ عکسا لہذا وانما قلنا انہ لازم لان الاصل ہو قولنا کلما وجد الوصف وجد الحکم وعکسہ کلما وجد الحکم وجد ہذا الوصف ومن لوازم ہذا کلما لم یوجد الوصف لم یوجد الحکم فسمی ہذا عکسا ✲ وکقولنا فی بیع الطعام بالطعام مبیع عین فلا یشترط قبضہ ای کل مبیع متعین لا یشترط قبضہ کما فی سائر المبیعات المتعینۃ وینعکس ببدل الصرف والسلم ✲ فان کل مبیع غیر متعین یشترط قبضہ کما فی الصرف والسلم ✲ فانہ اولی من قولہ کل منہما مال لو قوبل بجنسہ حرم ربوا الفضل ✲ ای کل من الطعامین مال لو قوبل بجنسہ حرم ربوا الفضل وکل مال لو قوبل بجنسہ حرم ربوا الفضل فانہ یشترط قبضہ ✲ فانہ لا ینعکس لاشتراط قبض راس المال السلم فی غیر الربوی ✲ وذلک لان عکس القضیۃ المذکورۃ ہو قولنا کل مال لو قوبل بجنسہ لا یحرم ربوا الفضل فانہ لا یشترط قبضہ وہذا غیر صحیح لان راس مال السلم یشترط قبضہ وان کان مالا لو قوبل بجنسہ لا یحرم ربوا الفضل فالمراد بغیر الربوی فی المتن ہذا المال کالثیاب مثلا وہذا العکس ہو اضعف وجوہ الترجیح اما کونہ من وجوہ الترجیح فلانہ اذا وجد وصفان یؤثران احدہما بحیث ینعدم الحکم عند عدمہ فان الظن بعلیتہ اغلب من الظن بعلیۃ ما لیس کذلک اما کونہ اضعف فلان المعتبر فی العلیۃ التاثیر ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحکم یثبت بعلل شتی فما یرجع الی تاثیر العلل وہو الثلثۃ الاول اقوی من العدم عند العدم ✲ مسئلۃ ✲ اذا تعارض وجوہ الترجیح فما کان بالذات اولی مما کان بالحال ای الترجیح بالوصف الذاتی اولی منہ بالوصف العارضی کما اذا تعارض جہۃ الفساد والصحۃ فی صوم رمضان لم یبیتہ ✲ ای لم ینو الصوم من اللیل فانہ لا یصح الصوم عند الشافعی رح ویصح عندنا ہو یرجح الفساد بکونہ عبادۃ ونحن نرجح الصحۃ بکون النیۃ فی اکثر الیوم فالترجیح بالکثرۃ ترجیح بالذاتی

فی نوع الحکم فہو یستلزم بشہادۃ الاصل وقوۃ الثبات ح یستلزم کثرۃ شہادۃ الاصل واذا کان بحسب اعتبار جنس الوصف ونوعہ فی جنس الحکم فاحدہما لا یستلزم الآخر فبینہما عموم من وجہ ولذا قال ہو قریب من الثانی **قولہ** الرابع العکس معنی الطرد فی العلۃ انہ کلما وجدت العلۃ وجد الحکم ومعنی الانعکاس انہ کلما انتفت العلۃ انتفی الحکم کما فی الحد والمحدود وہذا اصطلاح متعارف والمصرح بین المناسبۃ فیہ بانہ لازم للعکس المتفاہم بحسب العرف العام حیث یقولون کل انسان ضاحک وبالعکس ای کل ضاحک انسان فقولنا کلما انتفی الوصف انتفی الحکم لازم لقولنا کلما وجد الحکم وجد الوصف لان انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم وہو عکس عرفی لقولنا کلما وجد الوصف وجد الحکم وان لم یکن عکسا منطقیا **قولہ** مبیع عین ای متعین فلا یشترط قبضہ الوصف ہو تعیین المبیع والحکم عدم اشتراط قبضہ وہو منتف عند انتفاء الوصف حیث یشترط القبض فی بیع الدرہم بالدرہم وفی السلم لئلا یلزم بیع الکالی بالکالی لان الاصل فی الصرف ہو النقود وہی لا تتعین فی العقود وکان دینا بدین وفی السلم المسلم فیہ دین حقیقۃ وراس المال من النقود غالبا فیکون دینا فان قیل قد یتعین المبیع فی الصرف والسلم کبیع اناء من فضۃ باناء من فضۃ وکالسلم فی الحنطۃ علی ثوب بعینہ فکان ینبغی ان لا یشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفۃ ما یتعین وما لا یتعین امر خفی عند التجار فادیر الحکم علی اسم ما اقیم مقام الدین بالدین وہو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فیہما علی الاطلاق فان قیل المبیع فی السلم ہو المسلم فیہ ولیس بمقبوض والمقبوض ہو راس المال ولیس بمبیع اجیب بوجہین احدہما ان المراد ان کل مبیع متعین لا یشترط قبض بدلہ وینعکس الی قولنا کل مبیع لا یکون متعینا یشترط قبض بدلہ وثانیہما ان المراد ان کل بیع یتعین فیہ المبیع والثمن لا یشترط فیہ القبض اصلا وینعکس الی قولنا کل بیع لا یتعین فیہ المبیع ولا ثمنہ یشترط فیہ القبض فی الجملۃ ثم اختلفوا فی ان التقابض شرط صحۃ العقد او شرط البقاء علی الصحۃ والی کل اشار محمد رح ویتوجہ علی الاول سوال وہو ان شرط الجواز یکون مقارنا للعقد کالشہود فی النکاح لا متاخرا لما فیہ من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انہ لما لم یمکن ہہنا المقارنۃ من غیر تراض لما فیہ من اثبات الید علی مال الغیر بغیر رضاہ اقیم مجلس العقد مقام حالۃ العقد وجعل القبض الواقع فیہ واقعا فی حالۃ العقد حکما کذا فی المحیط **قولہ** مسئلۃ التعارض کما یقع بین الادلۃ فیحتاج الی الترجیح کذلک یقع بین وجوہ الترجیح بان یکون لکل من القیاسین ترجح من وجہ فیقدم الترجیح بالذات علی الترجیح

وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رح رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ذكروا له امثلة

اخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رح في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده الاخ لشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص فهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب قوي منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشتمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الادلة عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى

بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال فقد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والاحكم ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طبخا بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه مضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من هذا الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان الفعل الغاصب به خلافي وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل كما انتهى مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصد كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا امثلة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح لعموم الوصف لزيادة فائدة والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف ويقل اجزاءه والوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملايمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له

لما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود واجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنه على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب لان الاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب والجهة متحدة اي جهة القرابة متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل ح هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبره بالشاهد فان الامر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيما بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فتكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادّيا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن

قوله لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ لقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر موجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيقسم من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل قربة فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد فكذا بانضمام الاخوة اليه بمنزلة وصف الاثر حتى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لم يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت حجة فالتواتر بطريق الاولى لان ما لم يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة والتقارب بينهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي تعرض في الشرح متواترا وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي صفة قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة يوجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياتها كما في المصارعة ولهذا المقام جاء هذا الرجوع الى القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يخالف في الحكم وعلته العلة فيكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة كما يحصل

المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد من كثرة الاصول فهذا يصلح للترجيح ولما انجر البحث الى تعدد العلة قال لا يصلح علة لا يصلح مرجحا كما اذا جرح احد رجلا جراحة والآخر عشر فالدية نصفان وكذا الشفيعان يستحقان الشفعة بالتساوي وعند الشافعي رح لا يرجح صاحب

الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر لكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا يقسم عليها والمراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي تحصيل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي تحصيل المعلول فيها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة بل يثبت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا

قوله وعلى هذا المعنى يعني كما ان كل ما لا يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما لا يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له لانضمام الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم مثل ذلك في العلل المحسة للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحه بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل سببه انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة في دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد بتمام الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا فالترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رح اثلاثا اعتبارا بالانصباء ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من منافع الملك كالثمر والولد للشجر والحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية تتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان والشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة فيجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول فيتعسر بالنسبة الى الاجزاء وهو فاسد قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحيط العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرف معانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة على بدن النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك والخفاء في ان المراد بمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر والعلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمعانيها ومتن الحديث وسنده وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة واحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فحسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجران وللمخطئ واحد او قال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان اثبات بالقياس ثابت بعض النصوص ان ورد النصان ضمنا في حادثة لا يعود ولحق الغائب فكيف اذا ورد المعنى اي كيف يعود الحق اذا ورد المعنى نظيره على النساء فاما القول بوجوب الزكوة فيها قياسا على الذهب والسافي هو يوم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف الى الحاجة فمعنى القياس ان الحق الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدل ان على حقيقة ما لوي كل منهما اذ ولا النتاقض لا مر دعلى دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما ×

اي الطريق الاول — ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا ما لنسبة الى قومين في قضية بعينها

ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلديه لم اجمعوا انه كان بحقيقة فذهب بعضهم الى اتصاف الجميع في الحقيقة ولعضهم الى كون الصمدي الحق اي اكثرهم ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية يستلزم تعدد الحق عدم التعدد لا يوجب التفاوت بل الحكمين مع الحقيقة ونظر لا يدل لا يوجب التساوي بجواز ان تثبت التفاوت بما يعلمه دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقيقة لزم ان يختار كل منهما من غير سبب بل قد يطلب ليكمل العصم وهذا معنى سقوط الاجتهاد و ... الاجتهاد فلابد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانما ... تفاوت في الحقيقة الا ان المعتبر ... الا ان يترك الاجتهاد والتقليد لمجتهد آخر والامتثال ... التفويض تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المقلد ... فيكمن من اختيار الحقيق اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء الى الحكم ... واذا حصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف المجتهدين وهو يدون الاجتهاد ... ليحقق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بلا دليل يؤدي اليه من غير مشقة في الطلب والاجتهاد ... معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ان ... التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ... على هذا يرد الاعتراض

قوله ولنا اجمع اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب والدليل الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان ولقصة لتحكومة او الفتوى داود وهي انه روي ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها والقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فرد كل الى صاحبه ولو كان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن للتخصيص سليمان بالذكر جهة فان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه الا يخفى على من له معرفة باساليب التركيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت وذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ويعبر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يعم الفضل المحض بالعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين كما قال هذا احق لكن غيره احق واما السنة فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من حيث المعنى والامر لا يصلح الاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت ... بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا يجوز فيه التعدد لان القياس عند الخصم لا يظهر ولان الحكم الاحاد في امر ان يكون

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فحسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صحيحان في حادثة لا يمكن القول بحقيّتهما [illegible] فاما القول بوجوب الزكوة فيها قياسا على الذهب والسائمة [illegible] بوجوب الزكوة قياسا على الثياب [illegible] فمعنى القياس ان المعنى الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس [illegible] فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان [illegible] في المعروف بالنص الوارد الثابت واردين في المحل من حيث المعنى لا يدل ان على [illegible] كل منها [illegible] لا يكون [illegible] كل مجتهد حقا [illegible]

[illegible] ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع [illegible] في [illegible]

[illegible]

[illegible] سقوط الاجتهاد [illegible]

[illegible] فقوله تعالى ففهمناها سليمان [illegible] داود [illegible] السلام [illegible]

الحرث [illegible] حكم داود وسليمان عليهما السلام بالاجتهاد [illegible] سليمان [illegible] ولو كان كل من الاجتهادين [illegible] فهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة [illegible] على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت [illegible] قد كان [illegible] سليمان [illegible] الحكومة التي هي احق وافضل فيكون اختصاص سليمان عليه السلام [illegible] قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما [illegible] تجاوز فضل [illegible] ما نقل انه قال سليمان عليه السلام [illegible] ارفق بالفريقين كما قال [illegible] احق [illegible] غيره احق واما السنة [illegible] الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء [illegible] وان كانت من قبيل الآحاد [illegible] المعنى والا لم يصح الاستدلال على الاصول اما دلالة الاجماع [illegible] بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق [illegible] بالنص واحد لا غير [illegible] لان القياس [illegible] ولان الحكم الاجتهادي [illegible] من ان يكون

[illegible]

والتكليف بالاجتهاد لقصد جواب قول المعتزلة ان المجتهدين كلهم لو اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة

فان صلاة من خالف الامام عالما بحاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى

المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة الظن مقامها اما اتباع اهل [illegible] علمائنا رحمهم الله المختلفين فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى

الدليل وبالنظر الى الحكم كما روينا بقوله عليه السلام اي اخطأ الاخر من الطرفين الخطأ في الحديث وقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل قوله لولا

كتاب من الله سبق الآية لو نزل العذاب ما نجى الا عمر لانه ابو القول بقتلهم عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد

لو كان مصيبا لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد تم هذا الحديث في قصته في الركن الثاني من الكتاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء

وهذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر

الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف من الاعتبار وليس في وسعه

ادراك الحق القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة بقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية بمعنى عمل كل منهما حكما وعلما لكن سليمان

خص باصابة المطلوب

ثابتا بالقياس ونحوه من الادلة الظنية كعموم التبليغ والصيغة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما

لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزام اتصاف الشيء بالنقيضين [illegible]

لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى

شخصين ايضا يمتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص ومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص

الا خوبر في الموجبات على السواء ولا يخفى ان ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحكم في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص وجد

اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد منا اذا استفتى عامي لم يلزمه تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا

[illegible] فان بقي الاول حقا لزم اجتماع

المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا قلد مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في

الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد هو بذل الطاقة مع رعاية شرائطه

بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف يقتضي الامر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عليه شيء فان قيل المجتهد

مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور ان يكون حقا بالنظر الى الدليل بحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله

كما اذا قام النص على خلاف رأي المجتهد ولم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه [illegible]

يقال [illegible] يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير صوابا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما [illegible] قوله

[illegible] ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا [illegible] قوله وهو وجه الله تعالى

اي المقصود الحقيقي رضاء الله تعالى [illegible] قوله فعند البعض مصيب ابتداء

اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الادلة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب والاحكام

مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاده او عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه و

الامتنان مع كونه خطأ [illegible] سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل

جهلا او خطأ وقد يقال بانه لا دلالة في الآية على الحكم والدليل على ان اجتهاده في تلك الحادثة [illegible] لو لم يكن اجتهاده فيها

حكما وعلما لما كان لذكرها في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] علما وحكما في المجتهد

وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اى على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في اسارى من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله تعالى اعلم بالصواب القسم الثاني من الكتاب في الحكم

ويفتقر الى الحاكم +

قوله تنصيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان ثوابه ايضا كذلك تو زيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد واستثال الامر **قوله** واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لآية اى لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن والقتل وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وهذا التقرير كلامه وفيه نظر لان لولا امتناع الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب فهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** المخطي في الاجتهاد لا يعاتب لانه اتى بما في وسعه ولا يكون معذورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على البعض في مسائل الاجتهاد فيه كان مبنيا على طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين **قوله** القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم فيه ومباحث المحكوم به وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعل يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم جامع ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيد التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي عليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد

وہو الله تعالی لا العقل علی ما مر فی باب الامر والمحکوم بہ وہو فعل المکلف والمحکوم علیہ وہو المکلف ولنورد الابحاث فی ثلثة ابواب + اعلم انی قد اخترعت تقسیما حاصرا اجمالیا وفق مذہبنا وعلی ما ہو المذکور فی کتبنا من الاقسام المتفرقة باب فی الحکم + وہو قسمان اما ان لا یکون حکما بتعلق شیء لشیء آخر او یکون کالحکم بان ہذا رکن ذلک او سبب لک ونحوہ + اعلم ان المراد تعلق زائد علی التعلق بالحاکم والمحکوم علیہ والمحکوم بہ ککون شیء رکنا لشیء او علة او شرطا فان ہذا التعلق حاصل فی جمیع الاحکام اما التقسیم الاول فاما ان یکون صفة لفعل المکلف کالوجوب والحرمة وامثالہا فانہا صفات لفعل المکلف او اثرا لہ الثانی کالملک فان الملک ہو اثر لفعل المکلف وما یتعلق بہ + کملک المتعة وملک المنفعة وثبوت الدین فی الذمة والاول اما ان یعتبر فیہ المقاصد الدنیویة اعتبارا اولیا او الاخرویة فان صحة العبادة کونہا بحیث توجب تفریغ الذمة فالمعتبر فی مفہومہا اعتبارا اولیا انما ہو المقصود الدنیوی وہو تفریغ الذمة وان کان یلزمہا الثواب مثلا وہو المقصود الاخروی لکنہ غیر معتبر فی مفہومہا اعتبارا اولیا والوجوب کون الفعل بحیث لو اتی بہ یثاب ولو ترکہ یعاقب فالمعتبر فی مفہومہ اعتبارا اولیا ہو المقصود الاخروی وان کان یتبعہ المقصود الدنیوی کتفریغ الذمة ونحوہ فالاول ای الذی یعتبر فیہ المقاصد الدنیویة فالمقصود الدنیوی فی العبادات تفریغ الذمة

الاخرویة فالاول ینقسم الفعل بالنظر الیہ تارة الی صحیح وباطل وفاسد وتارة الی منعقد وغیر منعقد وتارة الی نافذ وغیر نافذ وتارة الی لازم وغیر لازم والثانی اما اصلی او غیر اصلی فالاصلی اما ان یکون الفعل اولی من الترک او الترک اولی من الفعل او لا یکون احدہما اولی فالاول ان کان مع منع الترک بقطعی ففرض او بظنی فواجب والا فان کان الفعل طریقة مسلوکة فی الدین فسنة والا فنفل ومندوب والثانی ان کان مع منع الفعل فحرام والا فمکروہ والثالث مباح وغیر الاصلی رخصة وہی اما حقیقة او مجاز والحقیقة اما ان تکون اولی او لا وغیر الاولی اما ان یکون اقرب الی الحقیقة او لا فیصیر اربعة اقسام والثانی اعنی ما یتعلق بشیء لشیء فالمتعلق ان کان داخلا فی الشیء فرکن وان کان خارجا فان کان مؤثرا فیہ فعلة والا فان کان موصلا الیہ فی الجملة فسبب والا فان توقف الشیء علیہ فشرط والا فعلامة **قولہ** بہاء الحاکم ہو الله تعالی فان قلت الحکم یثبت بالقیاس المحتمل للخطاء فکیف ینسب الی الله تعالی قلت الحکم فی المسئلة الاجتہادیة ہو الله تعالی الا انہ لم یحکم الا بالصواب فالحکم المنسوب الیہ ہو الحق الذی لا یحوم حولہ الباطل وما وقع من الخطاء للمجتہد فلیس حکما حقیقة بل ظاہرا وہو معذور فی ذلک فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحکوم علیہ الصلوة لا المکلف والمحکوم بہ الوجوب لا فعل المکلف قلت لیس المراد بالمحکوم علیہ وبہ طرفی الحکم علی ما ہو مصطلح المنطق بل المراد بالمحکوم علیہ من وقع علیہ الخطاب والمحکوم بہ ما تعلق بہ الخطاب کما یقال حکم الامیر علی زید بکذا وہذا فیما ہو صفة فعل المکلف کالوجوب ونحوہ وفیما ہو حکم تعلقی کالسببیة ونحوہا فانہ خطاب المکلف بان ہذا سبب لشیء او شرط او غیر ذلک واما فیما ہو اثر فعل المکلف کملک الرقبة والمتعة والمنفعة وثبوت الدین فی الذمة فکون المحکوم بہ فعل المکلف لیس بظاہر بل اذا جعلنا الملک نفس الحکم فلیس ہہنا ما یصح ان یکون محکوما بہ فان قلت قد ذکر فیما سبق ان الحکم اما تکلیفی کالوجوب والحرمة ونحوہما واما وضعی کالسببیة والشرطیة ونحوہما فان اراد بالتکلیفی ما تعلق بفعل المکلف فالوضعی ایضا کذلک علی ما صرح بہ ہہنا وان اراد ما وقع التکلیف فالاباحة لیست کذلک قلت المراد ما وقع التکلیف بہ عدا الاباحة تغلیبا لکونہا احد الاقسام الخمسة المشہورة للحکم علی انہ لا مشاحة فی الاصطلاح فان قلت المراد بالحکم اما الخطاب واما الاثر الثابت بہ وقد ذکر فی صدر الکتاب انہ لیس الملک ونحوہ حکما لانہ اثر ثابت بفعل المکلف لا بالخطاب قلت لما کان ثبوت الملک بالبیع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حکم الله تعالی الثابت بخطابہ علی ان قول المصنف الحکم اما ان لا یکون حکما بتعلق الشیء بالشیء او یکون مشعر بان مرادہ بالحکم اسناد امر الی آخر مصدر قولک حکمت بکذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلی ہذا ینبغی ان یجعل مورد القسمة الحکم بمعنی اسناد الشارع امرا الی آخر فیما یتعلق بفعل المکلف من حیث ہو مکلف صریحا بالنص او دلالة کالاجماع والقیاس فیجعل الوجوب والملک ونحو ذلک اقساما للحکم بہذا المعنی تسامحا نظرا الی ان التحقیق ان اطلاق الحکم علی خطاب الشارع وعلی الاثر المترتب علی العقود والفسوخ انما ہو بطریق الاشتراک والمقصود ہہنا بیان اقسام ما یطلق علیہ لفظ الحکم فی الشرع **قولہ** فالاول ای ہو صفة فعل المکلف اما ان یعتبر فیہ ای فی مفہومہ المقاصد الدنیویة ای الحاصلة فی الدنیا کتفریغ الذمة المعتبرة فی مفہوم صحة العبادة او الاخرویة ای الحاصلة فی الآخرة کالثواب علی الفعل والعقاب علی الترک فی مفہوم الوجوب وتقیید بالاعتبار الاولی لانہ قد یعتبر فی نحو الصحة الثواب وفی نحو الوجوب تفریغ الذمة لکن لا اولا وتعبیر المراد اعتبار المقصد الدنیوی والاخروی ابتداء الحکم علی حکم واغراض متعلقة بالدنیا او الآخرة اذ من البعید ان یقال صحة الصلوة مبنیة علی حکمة دنیویة وحرمتہ الخمر علی حکمة اخرویة ثم لا یخفی ان التقسیم الی ما یعتبر فیہ مقصود دنیوی او اخروی

وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه
بحيث تقتضيه اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام آخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء
التصرفات شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن
رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون ما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض
او بظني فواجب او بلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام [illegible] فمكروه او تساويا فمباح
اعتبارا واوليا اليه حاضرا ذا تراجيح النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة [illegible] بالشروع [illegible] الذمة
واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف [illegible] قوله في المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على
العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب [illegible] القضاء عليها [illegible] ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال اليه من جهة خلل
في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد في المتصف [illegible] والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب [illegible]
الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع [illegible] حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب
الوضع بمعنى انه حكم متعلق بشيء [illegible] زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع [illegible] تعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان
والفساد بذلك وبعضهم [illegible] الاحكام عقلية او شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم [illegible] عند تحققها وعدمه
عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فمعنى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل
ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد
ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس مشروعا اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة
اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعي رح الباطل والفاسد
اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود
لم يكن منافيا للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب [illegible] والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون
صحيحا بل النافذ الترتب الاثر عليه ثم على ما ذكر ان النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد قوله فالفعل
فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي
بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب
والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك واولويته عند المشائخ بالنص عليها وعلى دليلها
وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما
في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين [illegible]
فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات
المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كالاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق

فالفرض لازم علماً وعملاً حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملاً لا علماً فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما ما ولا فلا ويعاقب تاركهما ☆ اى تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى ☆ والشافعى رح لم يفرق بين الفرض والواجب ☆ التفاوت بين الدليل ☆ خبر الواحد ☆ فان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك ☆ يوجب التفاوت بين مدلوليهما ☆ فيكون الحكم الذى دل عليه بحكم الكتاب ثابتاً باليقين والحكم الذى دل عليه بحكم خبر الواحد ثابتاً بغلبة الظن ☆ وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضاً ☆ اى اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى ☆ فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى عليه السلام فى قيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبى عليه السلام عند الشافعى رح وعندنا تقع على غيرها ايضاً فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

كالمكلف اليه من صفاته اوالانعام والوطى فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثراً له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى اعنى الذى تبتنى على اعذار العباد ايضاً متصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص بالمعنى الاصلى **قوله** فالفرض لازم علماً اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو انكره قولاً او اعتقاداً كان كافراً والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولاً لا يفسق ولا يضلل لان التاويل فى مظانه من سيرة السلف ☆ الا فان كان مستخفاً يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولاً ولا مستخفاً يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصى ومذهب اهل السنة ومن الدلالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** الشافعى رضى الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعى رح فى تفاوت مفهومى الفرض والواجب فى اللغة ولا فى تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول مؤولاً فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعاً سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض فى اللغة هو التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدراً ولا المعلوم القطعى ساقطاً علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشئ مقدراً علينا بدليل ظنى وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعى الا ترى الى قولهم الفرض اى المفروض المقدر فى المسح هو الربع وايضاً الحق ان الوجوب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك الى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضاً فلفظ الواجب ايضاً يقع على ما هو فرض علماً وعملاً كصلوة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعى رح وكثير من اصحاب ابى حنيفة رح على سنة النبى عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبى عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام فى السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن تخصيصه بالنبى عليه السلام ولا نزاع فى صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا خفاء فى ان المجرد عن القرائن ينصرف فى الشرع الى سنة النبى عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن ابى حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب

والنفل یثاب فاعلہ ولا یسیٔ تارکہ وہو دون سنن الزوائد وہو + الضمیر یرجع الی النفل + لا یلزم بالشروع عند الشافعی رح لانہ مخیر فیما لم یفعل بعد + ای بعد ما ادی جزء منہ + فلہ ابطال ما اداہ تبعا وعندنا یلزم + ای النفل بالشروع + لقولہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم ولان ما اداہ صار للہ تعالی فوجب صیانتہ ولا سبیل الیہا + ای الی صیانتہ ما اداہ + الا بلزوم الباقی فالترجیح بالمؤدی اولی من العکس لان العبادۃ مما یحتاط فیہا ولما وجب صیانۃ ما صار للہ تسمیۃ وہو النذر فما صار فعلا اولی + ای صیانۃ ما صار للہ تعالی فعلا اولی بالوجوب وقولہ فعلا نصب علی التمییز وکذا قولہ تسمیۃ ویجوز ان ینصب تسمیۃ وفعلا علی الحال تقدیرہ حال کونہ مسمی وحال کونہ مفعولا + والحرام یعاقب علی فعلہ وہو اما حرام لعینہ ای منشأ الحرمۃ عین ذلک الشیٔ کشرب الخمر واکل المیتۃ ونحوہما

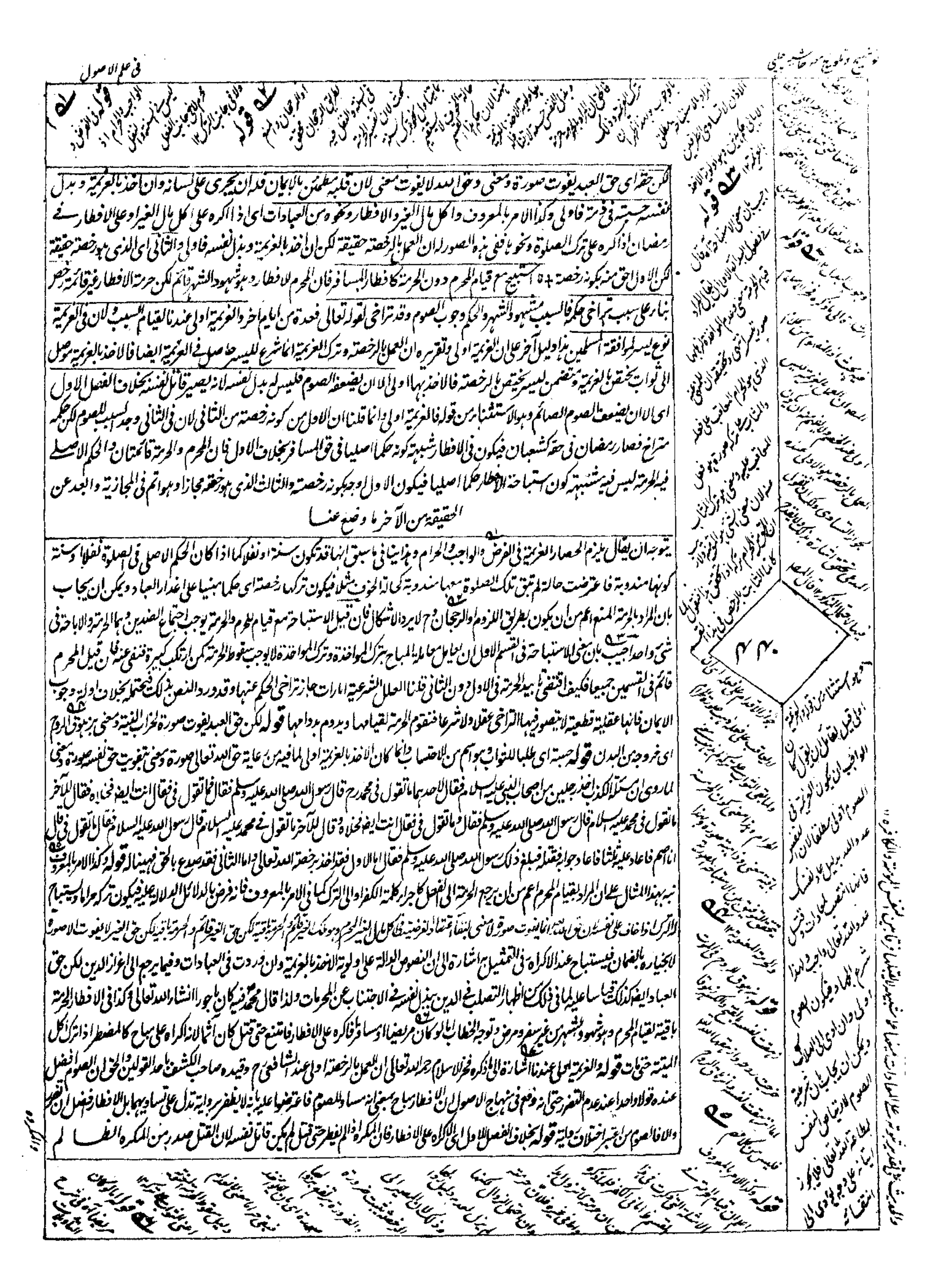
قولہ والنفل یثاب فاعلہ ای یستحق الثواب ولا یذم تارکہ جعلہ حکم النفل وبعضہم تعریفہ واورد علیہ صوم المسافر والزیادۃ علی ثلث آیات فی قراءۃ الصلوۃ فان کلا منہما یقع فرضا ولا یذم تارکہ واجیب عن الاول بان المراد الترک مطلقا وعن الثانی بان الزیادۃ قبل تحققہا کانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولہا تحت قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر کالنافلۃ بعد الشروع یصیر فرضا حتی لو افسدہا یجب القضاء ویعاقب علی ترکہا کذا ذکرہ ابو الیسر والنفل دون سنن الزوائد لانہا صارت طریقۃ معمولۃ فی الدین وسیرۃ للنبی بخلاف النفل **قولہ** وہو ای النفل لا یلزم بالشروع عند الشافعی حتی لو لم یمض فیہ لا یؤاخذ بالقضاء ولا یعاقب علی ترکہ لان حکم النفل التخییر فیہ فاذا شرع فہو مخیر فیما لم یات بعد تحقیقا لمعنی النفلیۃ اذ النفل لا ینقلب فرضا واتمامہ لا یکون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولہذا ابیح الافطار بعذر الضیافۃ واذا کان مخیرا فیما لم یات فلہ ترکہ تحقیقا لمعنی التخییر وح یلزم بطلان المؤدی ضمنا وتبعا لا قصدا فلا یکون ابطالا لخلوہ عن القصد کمن سقی زرعہ ففسد زرع الغیر بالنز فانہ لا یجعل اتلافا وجوابہ منع التخییر فی النفل بعد الشروع فانہ عین النزاع وعندنا یلزم النفل بالشروع حتی یجب المضی فیہ ویعاقب علی ترکہ لوجوہ الاول قولہ تعالی لا تبطلوا اعمالکم وفی عدم الاتمام ابطال للمؤدی فان قیل الابطال ہہنا انما ہو بطلان ادی الیہ امر مباح لہ وہو ترک الفعل قلنا لا معنی للابطال الا فعل یحصل بہ البطلان کشق زق مملوک فیہ مائع لغیرہ ولا شک ان بطلان ما اتی بہ من النفل انما حصل بفعلہ المناقض للعبادۃ اذ لم یوجد شیٔ سواہ بخلاف فساد زرع الغیر فانہ یضاف الی رخاوۃ الارض لا الی فعلہ الذی ہو سقی ارضہ الثانی ان الجزء الذی اداہ صار عبادۃ للہ تعالی حقا لہ فیجب صیانتہ لان التعرض لحق الغیر بالافساد حرام ولا طریق الی صیانۃ المؤدی سوی لزوم الباقی اذ لا صحۃ لہ بدون الباقی لان الکل عبادۃ واحدۃ بتمامہا یتحقق استحقاق الثواب لا یقال صحۃ الاجزاء المتاخرۃ وکونہا عبادۃ متوقفۃ علی صحۃ الاجزاء المتقدمۃ وکونہا عبادۃ فلو توقفت ہی علیہا لزم الدور لانا نقول ہو دور معیۃ بمنزلۃ المتضائفین کالابوۃ والبنوۃ یتوقف کل منہما علی الآخر وان کان ذات الاب متقدما فکذا ہہنا یتوقف صحۃ کل جزء علی صحۃ الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد یقال ان الجزء الاول ینعقد عبادۃ لکونہ فعلا قصد بہ التقرب الی اللہ تعالی لکن بقاء ہذا الوصف یتوقف علی انعقاد الجزء الثانی عبادۃ وانعقاد الجزء الثانی عبادۃ یتوقف علی تحقق الجزء الاول لا علی وصف کونہ عبادۃ فالموقوف علی صحۃ الاجزاء الباقیۃ ہو بقاء صحۃ المؤدی وکونہ عبادۃ لا صیرورتہ عبادۃ والموقوف علی صحۃ المؤدی ہو صیرورۃ الاجزاء الباقیۃ عبادۃ فلا دور فان قیل بعد الشروع فی الجزء الثانی لم یبق الجزء الاول نفسہ فضلا عن وصف الصحۃ والعبادۃ قلنا ہذہ اعتبارات شرعیۃ حیث ثبت بالنص والاجماع الحکم بالبقاء والاحتیاط ونحو ذلک فان قیل فمن مات فی اثناء العبادۃ ینبغی ان لا یثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدی عبادۃ قلنا الموت منہ لا یجعل العبادۃ کانہا ہذا القدر بمنزلۃ تمام عبادۃ الحی للدلائل الدالۃ علی کونہ عبادۃ فان قیل ان صیانۃ المؤدی یقتضی لزوم الباقی لکن کون الباقی نفلا مخیرا فیہ یقتضی جواز ابطال المؤدی فیتعارضان فالجواب ان الترجیح بالمؤدی اولی من العکس ای صیانۃ المؤدی اولی من ابطالہ احتیاطا فی باب العبادات وصونا لہا عن البطلان وایضا المؤدی قائم حکما بدلیل احتمال البقاء والبطلان فیترجح علی ما ہو معدوم حقیقۃ وحکما وہو غیر المؤدی الثالث ان المنذور قد صار للہ تعالی تسمیۃ بمنزلۃ الوعد فیکون ادنی حالا مما صار للہ تعالی فعلا وہو المؤدی ثم ابقاء الشیٔ وصیانتہ عن البطلان اسہل من ابتدائہ وجودہ فاذا وجب اقوی الامرین وہو ابتداء الفعل لصیانۃ ادنی الشیئین وہو ما صار للہ تعالی تسمیۃ فلان یجب اسہل الامرین وہو ابقاء الفعل لصیانۃ اقوی الشیئین وہو ما صار للہ تعالی فعلا اولی **قولہ** والحرام قد یضاف الحل والحرمۃ الی الاعیان کحرمۃ المیتۃ والخمر والامہات ونحو ذلک فکثیر من المحققین علی انہ مجاز من باب اطلاق اسم المحل

وفي الحرام لغيره قابل للفعل حتى يكون قابلا للحرمة ههنا من قبيل نفس الفعل لكن المحل قابل له اي الحرام لغيره وفي الاول + اي الحرام لعينه + قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل منشأ الحرمة في الحرام لعينه + اصلا والفعل تبعا قيب بالحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل اي + اطلاق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره + ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال + لجازمة في المسند اليه وههنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة + والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عند محمد رحمه الله بل هذا + الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم + حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني + والمراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي لا يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول + اي الذي هو حكم اصلي + في مقابلتها + اي في مقابلة الرخصة + يسمى عزيمة +

على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البير فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها تحت الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار تحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم حيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما الح على هذا الكلام آثار الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رحمه الله ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهي اما فرض + الضمير يرجع الى العزيمة + او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان
من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر + اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا
لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد عن حقيقة الرخصة من الآخر + اما الاذن اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الآخر + فما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها + اي بالقتل او القطع فيسان حرمة الكفر قائمة ابدا + لان المحرم الكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب
الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبارات لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات
اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما انفرد به المصنف وهو يخالف اصطلاح
القوم ولا حاجة فيه لانتراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود آخر وهي بحيث ان يعتبر ذلك في مفهومها اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم
في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر وقيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وما سلم ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه
لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء ونسخ التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل
من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام
المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب او جوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى التخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب
الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني
قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا ولا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني والثالث
فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه و
التوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي
تعلق به العزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض
او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذا الغذاء
قد يصير سببا للايجاب كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون
اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار
كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك
اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه
ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه الوجوب الترك لا يبقي كونه حرمة والالارتفع
الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم
الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم يشعر بانحصار
حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها يقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي
او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان
المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم



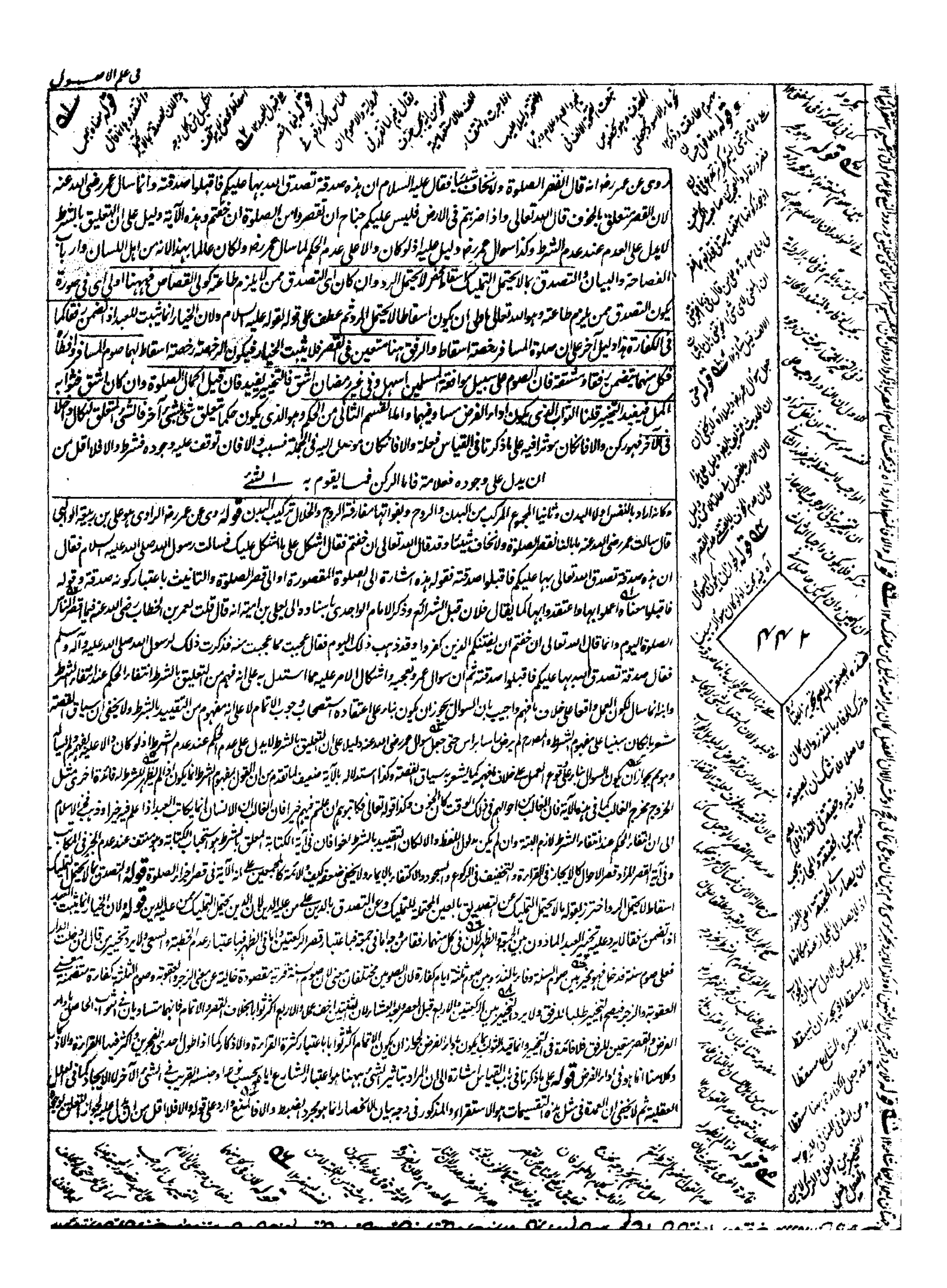
لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فقد ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ففي قوله فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان اذا اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور لان العمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة وتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو الاستثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول من كونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان والحكم الاصلي فيه الحرمة ليس فيه شبهة كون استباحة الافطار حكما اصليا فيكون الاول اوجه بكونه رخصة والثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا

يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في الصلوة نفلا وسنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان ح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين هما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة لقيامها ويدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة اي طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه فقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال وما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح الترك اذا خاف على نفسه ان حق الله انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية كاكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت لا صورة لا بخيارة بالضمان فيستباح عند الاكراه في التمثيل اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليها لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار فضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

من الامر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة ومن الثالث
ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط
في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة ههنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام

بان هذه صدقة الحديث

والمكره في الصبر يستديم العبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك حتى جعل مثلا للثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط
قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض
موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن
لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا لغيرنا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف
النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله فمن حيث انه
سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني ايضا رخصة سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخي بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط
بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان
في المجازية بعيدا عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم
حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق
القدرة على التسليم ولان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما
لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون العجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند
الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان
نص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء
من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه
هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في اضطررتم اليه مصدرية وضمير اليه عائد الى
ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم
لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لانه لا ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء
من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يشعر
بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم المواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر
الاباحة فاما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية
لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والخلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة
النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض



روی عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ولانخاف شیئا فقال علیه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رضی الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالی واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآیة دلیل علی ان التعلیق بالشرط لایدل علی العدم عند عدم الشرط وکذا سوال عمر رض دلیل علیه اذ لو کان والا علی عدم الحکم لما سال عمر رض ولکان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبیان والتصدق بما لایحتمل التملیک اسقاط محض لایحتمل الرد وان کان ای التصدق ممن لایلزم طاعته کولی القصاص فههنا اولی ای فی صورة یکون التصدق ممن یلزم طاعته وهو الله تعالی اولی ان یکون اسقاطا لایحتمل الرد ثم عطف علی قوله لقوله علیه السلام ولان الخیار انما یثبت للعبد اذ تضمن رفقا کما فی الکفارة هذا دلیل آخر علی ان صلوة المسافر رخصة اسقاط والرفق ههنا متعین فی القصر فلا یثبت الخیار فیکون الرخصة رخصة اسقاط لها صوم المسافر وفطره فکل منهما یتضمن رفقا ومشقة فان الصوم علی سبیل موافقة المسلمین اسهل وفی غیر رمضان اشق فالتخییر یفید فان قیل اکمال الصلوة وان کان اشق فثوابه اکمل فیفید التخییر قلنا الثواب الذی یکون اداء الفرض مساو فیهما واما القسم الثانی من الحکم وهو الذی یکون حکما بتعلق شیء بشیء آخر فالشیء المتعلق ان کان داخلا فی الآخر فهو رکن والا فان کان موثرا فیه علی ما ذکرنا فی القیاس فعلة والا فان کان موصلا الیه فی الجملة فسبب والا فان توقف علیه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان یدل علی وجوده فعلامة فاما الرکن فما یقوم به الشیء

وکانه اراد بالنفس اولا البدن وثانیا المجموع المرکب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح والخلال ترکیب البدن **قوله** روی عن عمر رض الراوی هو علی بن ربیعة الوالبی قال سالت عمر رضی الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولانخاف شیئا وقد قال الله تعالی ان خفتم فقال اشکل علی ما اشکل علیک فسالت رسول الله صلی الله علیه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالی بها علیکم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الی الصلوة المقصورة او الی قصر الصلوة والتانیث باعتبار کونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا بها کما یقال فلان قبل الشرائع وذکر الامام الواحدی باسناده الی یعلی بن امیة انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضی الله عنه فیما اقصر الناس الصلوة الیوم وانما قال الله تعالی ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا وقد ذهب ذلک الیوم فقال عجبت مما عجبت منه فذکرت ذلک لرسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فقال صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته ثم ان سوال عمر وتعجبه واشکال الامر علیه مما استدل به علی انه فهم من التعلیق بالشرط انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط وابنه انما سال لکون العمل واقعا علی خلاف ما فهم واجیب بان السوال یجوز ان یکون بناء علی اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا علی انه مفهوم من التقیید بالشرط ولایخفی ان سیاق القصة مشعر بانه کان مبنیا علی مفهوم الشرط والمصرح لم یرض بما سبق حتی جعل سوال عمر رضی الله عنه دلیلا علی ان التعلیق بالشرط لایدل علی عدم الحکم عند عدم الشرط اذ لو کان والا علیه لفهم من السیاق وهو یجوز ان یکون السوال بناء علی توهم العمل علی خلاف ما فهم کما یشعر به سیاق القصة وکذا استدلاله بالآیة ضعیف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما یکون اذا لم یظهر للشرط فائدة اخری مثل الخروج مخرج الغالب کما فی هذه الآیة فان الغالب من احوالهم فی ذلک الوقت کان الخوف وکذا قوله تعالی فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا فان الغالب ان الانسان انما یکاتب العبد اذا علم فیه خیرا وذهب بعض الاسلام الی ان انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم یکن مدلول اللفظ والا لکان التقیید بالشرط لغوا فان فی آیة الکتابة المعلق بالشرط هو استحباب الکتابة وهو منتف عند عدم الخیر فی المکاتب وفی آیة القصر المراد قصر الاحوال کالایجاز فی القراءة والتخفیف فی الرکوع والسجود والاکتفاء بالایماء ولایخفی ضعفه کیف والائمة کالمجمعین علی ان الآیة فی قصر اجزاء الصلوة **قوله** التصدق بما لایحتمل التملیک اسقاط لایحتمل الرد احترز بقوله ما لایحتمل التملیک عن التصدق بالعین المحتملة للتملیک وعن التصدق بالدین علی من علیه الدین لان الدین یحتمل التملیک ممن علیه الدین **قوله** ولان الخیار انما یثبت للعبد اذا تضمن رفقا لایرد علیه تخییر العبد الماذون بین الجمعة والظهر لان فی کل منهما رفقا من وجه اما فی الجمعة فباعتبار قصر الرکعتین واما فی الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعی ولایرد تخییر من قال ان دخلت الدار فعلی صوم سنة فدخل فهو مخیر بین صوم السنة ووفاء بالنذر وبین صوم ثلثة ایام کفارة لان الصومین مختلفان معنی لان صوم السنة قربة مقصودة خالیة عن معنی الزجر والعقوبة وصوم الثلثة کفارة متضمنة معنی العقوبة والزجر فیصح التخییر طلبا للرفق ولایرد التخییر بین الرکعتین والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتین اخف عملا والاربع اکثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساویان فی ثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعین للرفق فلا فائدة فی التخییر وانما قید الثواب بکونه باداء الفرض لجواز ان یکون الاتمام اکثر ثوابا باعتبار کثرة القراءة والاذکار کما اذا طول احدی الفجرین اکثر فیها القراءة والاذکار وکلامنا انما هو فی اداء الفرض **قوله** علی ما ذکرنا فی باب القیاس اشارة الی ان المراد بتاثیر الشیء ههنا هو اعتبار الشارع ایاه بحسب نوعه او جنسه القریب فی الشیء الآخر لا الایجاد کما فی العلل العقلیة ثم لایخفی ان العمدة فی مثل هذه التقسیمات هو الاستقراء والمذکور فی وجه بیان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد علی قوله والا فلا اقل من ان یدل علیه لجواز التعلق بوجه

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه انكان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فيقول الركن الزائد شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب ونظيره اعضاء الانسان فالراس ركن تنفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي موثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشائخنا رح بينهما اي بين العلل العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط +

اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزء منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك المتشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان الحقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الامر الخارج الموثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على اختاره فخر الاسلام عادلوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف رح تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة البسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام والآخر مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ووجه في النسخة كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة وتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه وترتبه عليه ثم انما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لا نزاع

قوله قوله

كالمعلق بالشرط على ما يأتي علة اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ولا تكون علة لا سببا لان المانع اذا زال وجب الحكم به من حيث الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا من العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة يشبه الاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تأخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ويبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشائخ كابي محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز في الشرعيات تأخر الحكم عنها وظاهر كلام الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يميل الى ما يزعم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قد قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق فقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمان بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين ولو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها البعدية الزمانية فهو محل النزاع وان اراد البعدية الذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ثم لم سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسألة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذ كانت اعيانا لا اعراضا واما اعتبار العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون العلة اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم تخصيص العلة اي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف الموثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ولا تكون علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى جهة التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في المحل عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من جهة انها علة والمعنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب

من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان يجابه وتوقف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق تملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد من حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا ضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى ثم اذا قيل وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لا نها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة منزلة الرمي القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يحصل حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس علة حقيقية مستقلة ولا علة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب المواساة فيقع بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقيقة العلة المستقلة لكان النصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه



حتى يوجب صحة الاداء بعد الحول لانه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما لاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء قائم المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان النماء شبهة العلية كان النصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع اي المزكي ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب من حيث انه تخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فانهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة ذكر شراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العتق وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلية وان وجد واحد منفرد يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فتحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها بالسبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهته بالسبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب مثلا علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب

فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلية يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الخ وهنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته الاسباب على ما يجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المفهوم لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب حيث ان حدوثه مما تراخى الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب شبه النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به في البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم تساويا على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب علة اسما ومعنى غير ان يكون للنماء دخل في العلية يصح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المودى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في المحل فاذا تم الحول مع النصاب كاملا فقد صار المودى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول لانه بالنماء ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير

واما بالاشتباه العلة كجزء العلة فيثبت بما يثبت بالشبهة كما لا يثبت بالشبهة بهذا الوصفين الربا بالقدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك المعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عنده بهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشرك القريب الذي يعتق عليه وفي الثاني لم يرض ان تاخر القرابة يثبت بها اي العتق يثبت بالقرابة

لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا الكل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو المعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام رح فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رح الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** واما ما له شبهة بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس هو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فثبت به ربوا النسيئة لان لها شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات الوصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا ذا شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الحكم وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رح صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة ما يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رح وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ عنهما فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا

٤٤٦

حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي لو اشهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام التشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما. +

فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن سواء علم انه اجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه لانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم على السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله لا يعتبر جهله اشارة الى قوله حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه عتق لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق او لو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الآخر بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح وقد تخصص بصورة الشرى حتى لو اشترى الاجنبي او لا ضمن مدعي القرابة لعدم الرضى قوله وان تأخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس سببا من صنعه ويمكن ان يتصور تأخر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه قوله وباقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو يقتصر على مجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد دفعة الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يكون مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه وتمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يعم من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اجتنبا الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي رح السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله لما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام يدل على تحققهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما للعدم الاضافة والمقارنة فماله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم

فالقسم الذی ذکرنا وهو ماله شبهة العلیة کجزء العلة یکون هذا القسم بعینه والعلة اسما وحکما انکانت مرکبة فالجزء الاخیر علة حکما فقط کالداعی مثلا انکان مرکبا من جزئین فالجزء الاخیر علة حکما لا اسما ومعنی وایضا لما ارادوا بالعلة حکما مایقارنه الحکم فالشرط کدخول الدار مثلا علة حکما واما السبب فاعلم انه لابد ان یتوسط بینه وبین الحکم علة فانکانت مضافة الیه ای ان کانت العلة مضافة الی السبب کوطی الدابة شیئا فانه علة لهلاکه وهذه العلة مضافة الی سوقها وهو السبب فالسبب فی معنی العلة فیضاف الحکم الیه فیجب الدیة بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا ای لایجب القصاص عندنا علی الشاهد اذا شهد ان زیدا قتل عمروا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحکم القاضی واختیار الولی وان لم تکن مضافة الیه ای العلة المضافة الی السبب فالسبب حقیقی نحو ان تکون ای العلة فعلا اختیاریا فالسبب حقیقی لایضاف الحکم الیه فلا یضمن ولا یشترک فی الغنیمة الدال علی مال الغیر وعلی حصن فی دار الحرب ای لا یضمن الدال علی مال یسرقه السارق ولا یشترک فی الغنیمة الدال علی حصن فی دار الحرب لانه توسط بین السبب والحکم علة هی فعل فاعل مختار وهو السارق فی فصل السرقة والغازی فی الدلالة علی الحصن فینقطع بهذه العلة نسبة الحکم الی السبب ولا اجنبی ای ولا یضمن قیمة الولد اجنبی قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فصل استولدها فاذا هی امة لا یضمن قیمة الولد

بعینه واما الثانی فلانه لا معنی للعلة حکما فقط الا مایتوقف الحکم علیه ویتصل به من غیر اضافة ولا تاثیر فالجزء الاخیر من السبب الداعی الی الحکم اذا کان بحیث یتصل به الحکم یکون علة حکما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة الیه ولا معنی لعدم التاثیر اذ لا تاثیر للسبب الداعی فکیف لجزئه وکذلک الشرط الذی علق علیه الحکم کدخول الدار فیما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق یتصل به الحکم من غیر اضافة ولا تاثیر فیکون علة حکما فقط **قوله** واما السبب هو لغة مایتصل به الی الشیء واصطلاحا مایکون طریقا الی الحکم من غیر تاثیر وقد جرت العادة بان یذکر فی هذا المقام اقسام مایطلق علیه اسم السبب حقیقة او مجازا ولیعتبر فی تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الی ان اقسام السبب اربعة سبب محض کدلالة السارق وسبب فی معنی العلة کسوق الدابة لما یتلف بها وسبب مجازی کالیمین وسبب له شبهة العلیة کالطلاق المعلق بالشرط ولما رای المصنف ان الرابع هو بعینه السبب المجازی کما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازی من الاقسام لیس بمستحسن قسم السبب الی مافیه معنی العلة والی مالیس کذلک وسمی الثانی سببا حقیقیا ثم قال ومن السبب ماهو سبب مجازا ای مایطلق علیه اسم السبب ولم یتعرض للسبب الذی فیه شبه العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بین اما وجوابه تمهید لتقسیم السبب الی مایضاف الیه العلة والی ما لایضاف یعنی ان السبب یفضی الی الحکم وطریق الیه لا مؤثر فیه فلا بد للحکم من علة مؤثرة فیه موضوعة له فالسبب ان یضاف الیه العلة اولا فالاول السبب الذی فی معنی العلة کسوق الدابة فانه لم یوضع للتلف ولم یؤثر فیه وانما هو طریق الوصول الیه والعلة هو وطی الدابة بقوائمها ذلک الشخص وهو مضاف الی السوق وحادث به فیکون له حکم العلة فیما یرجع الی بدل المحل لا فیما یرجع الی جزاء المباشرة فیجب علی السائق الدیة لا الحرمان عن المیراث ولا الکفارة ولا القصاص وکالشهادة بوجوب القصاص فانها لم یوضع له ولم یؤثر فیه وانما طریق الیه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذی هو المباشر للقتل الا انه سبب فی معنی العلة لان مباشرة القتل مضافة الی الشهادة حادثة بها من جهة انه لیس للولی استیفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لایجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فیجب علی الشاهد اذا رجع الدیة لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا ای مؤدیة الیه بواسطة القضاء القاضی واختیار الولی القصاص علی وعند الشافعی یجب علی الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الکذب وعلم من حالهم انه لا یخفی علیهم انه یقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوی المؤکد بالقصد الکامل بمنزلة المباشرة فی ایجاب القصاص تحقیقا للزجر وجوابه ان معنی القصاص علی المماثلة ولا مماثلة بین المباشرة والتسبیب وان قوی وتاکد والثانی السبب الحقیقی ان یتوسط بینه وبین الحکم علة هی فعل اختیاری غیر مضاف الی السبب کفعل السارق بین الدلالة علی المال وبین سرقته ولا یکفی فی ذلک مجرد کون

بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه تحصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه فوجأ نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه يضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والعتاق والنذور المعلقة فالمعلقة صفة التطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت فعبده حر وان دخلت فله علي كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور لانها مجازا لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين البر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا انما اذا وجد الشرط في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رح هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبدان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح زاد بسبب حقيقي لم يقع موقعه على الا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوج يعني لو زوج امرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة فاذا هي امة لم يضمن الوكيل والولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية ووصف الحرية بمنزلة العلة فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب العلة قوله ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن في الانتهاء ايضا لا يكون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا يبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد وتتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فوجأ به من الوجئ وهو الضرب باليد او السكين قوله كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق والنذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصرح لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها الاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا يصير سببا

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبيين ان التنجيز يبطل التعليق ام لا فعندنا نعم وعند زفر رح لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الموجود عند وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطل بزوال كما لا يبطل بزوال الملك لا يبطل بزوال الحل صورة المسألة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان لم يتعلق بالملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاما اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فان من قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لا انها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء وهو وقوع الطلاق فانه من تفويت البر لكنه يكون مانعا من التعصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فلا تعليق الا بالتزوج فان البر فيه مضمون جزاء الوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الا اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضد البر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوتها وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم للذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي فيه معنى العلة سببا حقيقيا والحق ان هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يئول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين

قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رح هو مجاز محض وهذا الخلاف ليظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رح على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رح ثالثا عنه اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على محافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا واذا صح التعليق بناء على النصاب

دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عودته عند وجود الشرط اتفاقا
فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق لبقاء المحل كما اذا قال للمطلقة
الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء واما ويلزم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق
المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم
المحلوف به من الطلاق او العتاق اونحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او
المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات
المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن
القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق
فاوجب بخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم
يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على
قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة
النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق
زوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث
لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها وان فاتت فاليمين بامكان الرجوع فيما اذا فات المحل فاتت لما فات به منه تحقق البطلان في الملك لم يقم دليل على
لا بد منه في الابتداء يتحقق لفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا يحكم بالبطلان في طريقة البزدوية انه انما لم يشترط بقاء الملك
لبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق ثبت بمحلية النكاح وهي لا تفتقر الى بقاء المحل الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين
افتقارا اوبقاء فيبطل لفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان تطليقات هذا الملك تتعين للجزاء فيبطل اليمين لفواتها فانما هو حاصل طريق آخر
للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم ولهذا فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط
بان جعل الدار بستانا او حماما او لان اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر انما يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ولو قص هذا
الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح
ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان البطلان للتعليق بانعدام المحل لا بان
المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب فيلزم منه شبهة
الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى
ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط تحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى
اثبات شبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رح من ان الشرط فيها اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل
العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت
حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو الرجل لان محله المستمتع عن الوطي

لم يوجد دليل على كونه لم يقم الدليل عليه في ابتدائه دليل عن زفر فلا يلزم ثبوت الملك بقاء لم يقم دليل على انه لا يبقى لا انه لم يقم دليل على انه لا بد منه لذاته بل ليكون وجوده في الابتداء وسيلة الى وجوده عند وجود الشرط قلت بعد ما ثبت بالدليل انه لا بد من الابتداء وان كانت وسيلة الى وجوده عند

واعلم ان الکل من الاحکام سبب ظاہر یترتب الحکم علیہ علی ما مر فی فصل الامر فسبب الوجوب للایمان باللہ تعالی حدوث العالم ولما کان ہذا السبب فی الآفاق والانفس موجودا انما یصح ایمان الصبی وان لم یخاطب بہ

وذلک فی الرجل وہو قائم لم یتجدد ولان عملہ لیس فی ابطال حل المحلیۃ حتی ینعدم بانعدام المحل بل فی منع الزوج عن الوطی الحلال الی وقت التکفیر والمنع ثابت بعد التطلیقات الثلث فیثبت الظہار الا ان ابتداء الظہار لا یتصور فی غیر الملک لان معناہ تشبیہ المحللۃ بالمحرمۃ **قولہ** اعلم ان الکل من الاحکام قد جرت عادۃ القوم بان یوردوا فی آخر مباحث اقسام النظم بالبیان اسباب الشرائع ای الاحکام المشروعۃ علی وجہ الاجمال والمصرح لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقۃ بالعلۃ والشرط ونحو ذلک اورد ہذا البحث بعد ذکر السبب صدرہ بکلمۃ اعلم تنبیہا علی انہ باب جلیل القدر فی فن الاصول یجب ضبطہ وعلمہ لا کما زعم بعضہم انہ لا عبرۃ بالاسباب اصلا وان الاحکام انما تثبت بایجاب اللہ تعالی صریحا اودلالۃ نصب الادلۃ والعلم لنا انما حصل من الادلۃ وذلک للقطع بانہا مضافۃ الی ایجاب اللہ تعالی لانہ شارع الشرائع اجماعا فلو اضیفت الی اسباب آخر لزم توارد العلل المستقلۃ علی معلول واحد وایضا لو کانت المذکورات عللا واسبابا لما انفکت الاحکام عنہا ولم یتوقف علی ایجاب اللہ تعالی وانکر بعضہم ذلک فی العبادات خاصۃ اذ المقصود فیہا الفعل فقط ووجوبہ بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانہا تترتب علی افعال العباد فیجوز ان یضاف اداء الاموال وتسلیم النفس للعقوبۃ الی الاسباب ونفس الوجوب الی الخطاب الجواب انہ لا کلام فی ان شارع الشرائع ہو اللہ تعالی وحدہ وانہ المتفرد بایجاب الاحکام الا انا نضیف ذلک الی ما ہو سبب فی الظاہر بجعل اللہ تعالی ویجعل الاحکام مترتبۃ علیہا تیسیرا وتسہیلا علی العباد لیتوصلوا بذلک الی معرفۃ الاحکام بمعرفۃ الاسباب الظاہرۃ علی انہا امارات لا مؤثرات وبعض ذلک قد ثبت بالنص والاجماع کالبیع للملک والقتل للقصاص والزنا للحد الی غیر ذلک الی ما ذکرنا اشار بقولہ سببا ظاہرا یترتب علیہ الحکم علی ما مر فی فصل الامر **قولہ** فسبب الوجوب للایمان باللہ تعالی ای التصدیق والاقرار بوجودہ ووحدانیتہ وسائر صفاتہ علی ما ورد بہ النقل وشہد بہ العقل ہو حدوث العالم ای کون جمیع ما سوی اللہ تعالی من الجواہر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمی عالما لانہ علم علی وجود الصانع بہ یعلم ذلک ولا خفاء فی ان وجوب الایمان بایجاب اللہ تعالی الا انہ نسب الی سبب ظاہر تیسیرا علی العباد وقطعا للحجج للمعاندین والزاما لہم لئلا یکون لہم تشبث بعدم ظہور السبب ومعنی سببیۃ حدوث العالم انہ سبب لوجوب الایمان الذی ہو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانیتہ او غیر ذلک مما ہو ازلی وذلک ان الحادث یدل علی ان لہ محدثا صانعا قدیما غنیا عما سواہ واجبا لذاتہ قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ینبئ عن الکمالات ونفی جمیع النقصانات لا یقال لو کان السبب ہو الحدوث الزمانی علی ما فسرتم لما کان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثہ بالذات بمعنی المسبوقیۃ بالغیر والاحتیاج الیہ قائلین بوجوب الایمان باللہ تعالی لانا نقول من جملۃ الایمان باللہ تعالی الایمان بانہ صانع العالم بارادتہ واختیارہ واثر المختار لا یکون الا حادثا وہم ینفون ذلک ولو سلم فلیس المراد ان السبب للنظر الی کل واحد ہو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فی ذلک متفاوتۃ علی ما یشیر الیہ قولہ تعالی سنریہم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسہم الآیۃ الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس ہو اشد المراتب وضوحا واکثرہا وقوعا واشتہارا فان کل احد یشاہد نفسہ والسموات والارضین فکان ملازما للکل من ہو من اہل الایمان فلہذا صح ایمان الصبی الممیز لتحقق سببہ وہو الآفاق والانفس ووجود رکنہ وہو التصدیق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الکلام فی الصبی العاقل وہو اہل لذلک بدلیل ان الایمان قد تحقق فی حقہ تبعا للابوین فلو امتنع صحتہ لم یکن الا لحجر شرعی وذلک فی الایمان محال لانہ لا یحتمل عدم المشروعیۃ اصلا نعم غیر مخاطب بالایمان لعدم التکلیف المعتبر فی الخطاب فیسقط عنہ الاداء الذی یحتمل السقوط فی بعض الاحوال کما اذا ارید الکافر ان یومن فاکرہ علی السکوت عن کلمۃ الاسلام قال ابو الیسر وجوب الاداء مبنی علی العقل الکامل عند بعضہم وعلی الخطاب عند عامۃ المشائخ فالصبی اذا بلغ فی شاہق الجبل ولم یبلغہ الدعوۃ فمات ولم یسلم کان معذورا عند عامۃ المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم یبلغہ وعند الآخرین لا یکون معذورا لان وجوب الاداء انما یشترط فیہ الخطاب اذا کان فی حکم یحتمل النسخ والرفع والایمان لیس کذلک بل انما یتبنی

وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بالمال النامي والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم سبب لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لان تجب عليه فيؤدي عنه غيره كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي الفقير والكافر فيثبت الاول ايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الراس الا انها الى الفطر تعارضه الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف

صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرط الوجوب للاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب المال الموصوف بالنماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن يدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحسب الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا القول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب ثابت في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعف السبب كالحول على ما مر واما تكرر الوجوب

قوله تكرر الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر الحول في المال تكرر النماء في المال الذي هو السبب ١٢

قوله فقد مر بيانه في باب الامر من اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر ولما تعسر وجب عليه من التقديم عليه بان يعزم في الليل بان يمسك الله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يفطر عليه عزم على الترك ١٢

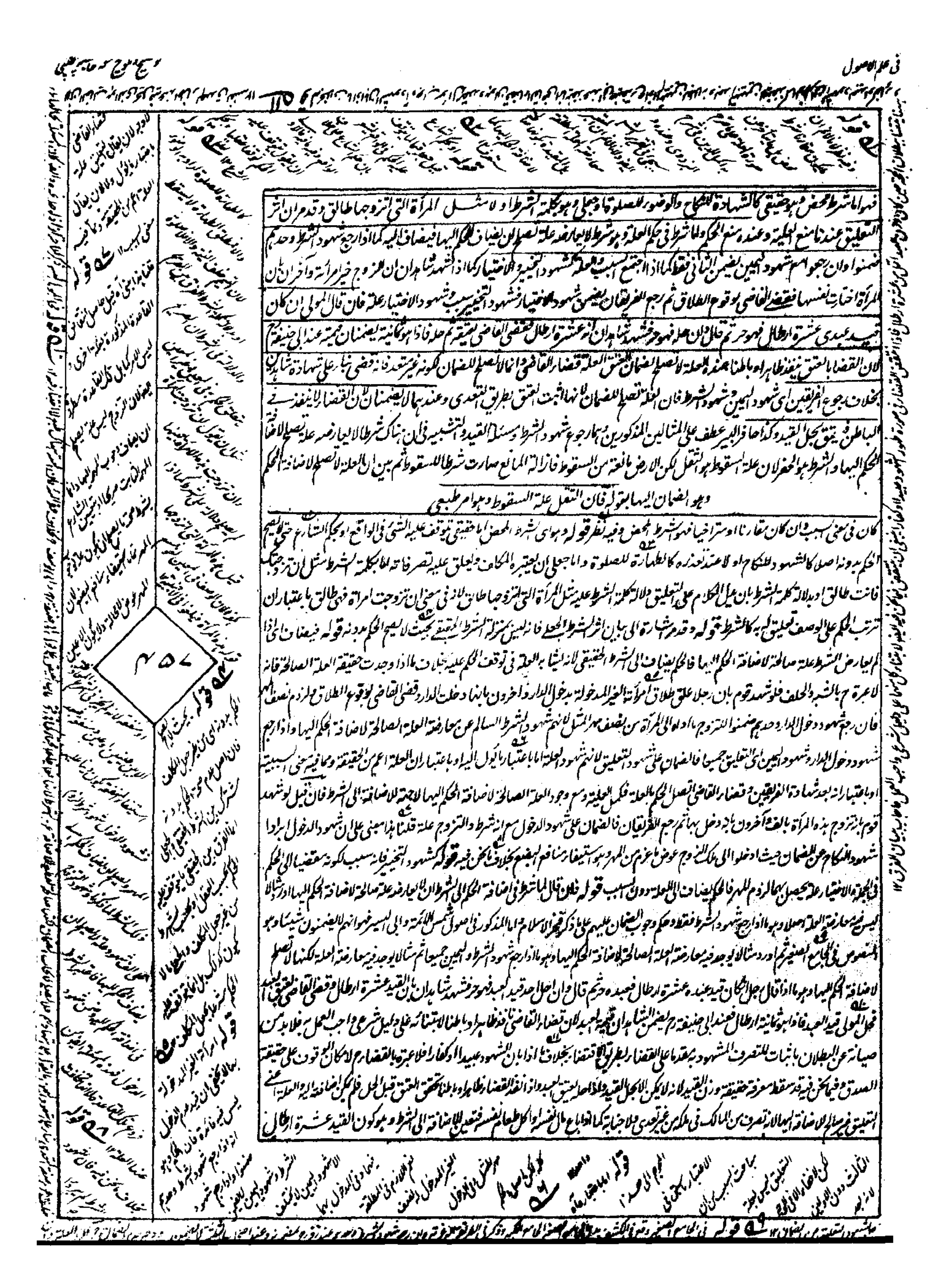
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى فى التضاعف وايضا وصف المؤنة اى فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض جال عن الخارج عبادة فاجتى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان للزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رح وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود

تكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيجدده تجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن الراس الذى يلى عليه كما فى العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اى سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فقول بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين الصلحاء الذين هم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر فى سنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنى الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنيا من راس الخطيات وهذا يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية والاحتقار فالارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعى رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الموقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشئ ما يفضى اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة لكان شرطا للصلوة لان شرط الشرط ايضا للصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى بان المشروط هو صحة الصلوة وشروعها وشرط وجود الطهارة والسبب ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر

وللحدود والعقوبات ما نسب اليه من سرقة وقتل والكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اسے للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة تخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس تخص باسم العلة واما الشرط

قوله واما الحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات ما فيه معنى العبادة والعقوبة يكون امرا دائرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلا جهتي الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على اشتهار المجازات لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف والسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين تعلمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية سببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رح الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب كان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيه **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف رح اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا

قوله الشارح لجواز التوقف الحكم عليه في الجملة وانما كان مجازا لان الشرط ما يتوقف الحكم عليه بحسب وجوده عليه ولم يتوقف عليهما بل على آخر الشرطين فكان من اطلاق اسم الكل على الجزء ١٢



فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوٰة وجعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها مثل المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم وما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهدا ان الزوج خير امرأته وآخران ان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال المولى ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله فهو حر فشهدا انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا او باطنا عنده فالعلة لا تصلح للضمان لان العتق العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم

وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي

كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر **قوله** وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او لا عند تعذره كالطهارة للصلوٰة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط **قوله** وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط الحقيقي لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود العلة لانهم شهود التعليق اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرأوا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لما اشترط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام اما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان احل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد ثم حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق فيما نحن فيه قد سقط معرفة حقيقة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد ولذا حل العتق للعبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى العلة اعني التعليق بل يصلح لاضافته اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال

والمشي مباح فلا يصلح ان لا ضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان صاحب الشرط فيما اذا حضر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع
نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل
مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق

والشهود قد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعنده ما ينفذ القضاء ظاهرا الا باطنا لابتنائه على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ولم يعتق بحل المولى القيد فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة ههنا
يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية
هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كان علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه المصنف
من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة
هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة
حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي
المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مودي الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان
اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى
التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل المتحقق قبله
ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على
خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقرا يعترف المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة
بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب
بان العتق حكم مودي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني
ان المشي وان كانت سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف
الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان
الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير سقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية
مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر
ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند
تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى
الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني
امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل
التقييد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار
غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس
وخرج ما اذا فتح الباب على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما
اذا فتح الباب على وجه ينفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران

لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه تقدم على صورة العلة و الشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص و اصطبل خلافا لمحمد رح له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ما ر الزق فان النفار امر طبيعي للطير كالسيلان للمائع لما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول قوله اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بالشرطين فاولهما وجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق و بالعكس تطلق خلافا لزفر رح صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا ولان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول

الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا التعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد ما علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب لاحادثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء و وسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على ما سيجيء **قوله** له اي لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رح ليس كما ينبغي ولابي حنيفة رح ولابي يوسف رح انه ان اريد ان فعل الطير و البهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل حبس فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد فهو وجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فان الشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علة علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل يجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصان بشهادة الكافر قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة

في الآخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المص رح ما تعلق بالشي من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشي فيبان الشرط والعلة والسبب المشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكر المص رح واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشي عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود نقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود نقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص رح محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ماذنه من سقط في البير بعد حفر البير فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق مقتصرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما متضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى

وههنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ودفع انكاره ورفع منزلة الكافر وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد ههنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما ثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة لا حوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباتها اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنها الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة فكذا ههنا بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونه كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط الشهادة عند الشافعي رح وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون لغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن ستبعه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان بقبول الشهادة كان صادقا في ذلك القذف

الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان لشهادة الرجال مع النساء لا يثبت شهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله** وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعاء الرق ودفع انكاره ولا استحقاقه الرجم وحاصل الكلام امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب لا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب وان جعل شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها الا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيبة وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا وصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة مترتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين

قلنا القذف فی نفسه لیس بکبیرة فان الشهادة علیه مقبولة حسبة ای حسبة لله تعالی وهو ای القذف لا یحل الا ان یوجد الشهود فاذا مضی ضمان یمکن من احضارهم ولم یحضر صار کبیرة فیکون العجز شرطا ای لرد القاضی شهادة الرامی والعفة اصلا لکن لا تصلح حجة لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا یصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتی بالبینة علی الزنا من غیر تقادم العهد بعد ما جلد یبطل رد شهادته ویحد الزانی وان تقادم العهد ای اذا اتی بالبینة علی الزنا بعد ما جلد الرامی لکن بعد تقادم العهد یبطل الرد ای رد شهادة الرامی ولا یثبت الحد ای حد الزنا علی المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فی درء الحد باب المحکوم به وهو قسمان ما لیس له الا وجود حسی وماله وجود آخر شرعی فالاول لابد ان یکون متعلقا لحکم شرعی اما ان یکون سببا لحکم آخر او لم یکن کالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وکالاکل ونحوه وکذا الثانی کالبیع فانه مباح وهو سبب لحکم آخر وهو الملک وکالصلوة المحکوم به وهو فعل المکلف قسمان ما لیس له الا وجود حسی کالزنا والاکل وماله وجود شرعی مع وجوده الحسی فالمحکوم به لابد ان یکون متعلقا لحکم شرعی فبعد ان یکون کذلک لا یخلو من ان یکون سببا لحکم شرعی آخر او لم یکن فحصل اربعة انواع الاول ما لیس له الا وجود حسی وهو متعلق لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی آخر کالزنا فانه حرام وسبب لحکم شرعی وهو وجوب الحد والثانی ما لیس له الا وجود حسی وهو متعلق لحکم شرعی لکنه لیس سببا لحکم شرعی کالاکل فانه متعلق لحکم شرعی فان الاکل تارة واجب واخری حرام والثالث ماله وجود شرعی وهو متعلق لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی کالبیع فانه مباح وسبب للملک الرابع ماله وجود شرعی ومتعلق لحکم شرعی ولیس سببا لحکم شرعی کالصلوة والوجود الشرعی بحسب ارکان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغیر الزائدة یسمی صحیحا والا فاسدا ای فان لم یحصل معها الاوصاف المذکورة یسمی فاسدا وان لم یوجد ای الارکان والشرائط یسمی باطلا والفاسد صحیح باصله دون وصفه فاما الصحیح المطلق فیراد به الاول ای ما وجدت فیه الارکان والشرائط وحصلت الاوصاف المذکورة

یرمون المحصنات الآیة فاذا کان العجز علامة فی حق رد الشهادة فکذا فی حق الجلد فینبغی ان یقدم الجلد علی العجز لا سیما وان القرآن فی النظم یوجب القرآن فی الحکم عند البعض فان قیل ان قوله تعالی ثم لم یاتوا باربعة شهداء عطف علی یرمون فیکون شرطا مثله کما اذا قیل ان دخلت الدار ثم کلمت زیدا فانت طالق وعبدی حر کان تکلم زید شرطا للطلاق والعتاق جمیعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا فی حق العتق لزم الغاء الشرط الثانی فی حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف علی فاجلدوه لا علی مجموع الجملة الاسمیة فانما جعلنا العجز عن اقامة البینة لغوا فی حق رد الشهادة بما لاح من الدلیل علی انه فی حقه علامة لا شرط حقیقی وفی حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف فی نفسه کبیرة فیکفی فی رد الشهادة وتقدیم العجز علی الجلد لیس یمکن بل یتوقف علیه فیکون شرطا قوله قلنا یعنی لا نم ان القذف فی نفسه کبیرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بین ان یکون جنایة فیکون فسقا وبین ان یکون حسبة لله تعالی منعا للفاحشة ولو کان فی نفسه کبیرة وفاحشة لم تکن الشهادة علیه مقبولة اصلا فان قیل لما احتمل الحسبة ولم یکن جنایة محضة کان ینبغی ان لا یتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان یکون حسبة الا انه لا یحل الاقدام علیه وان کان صادقا الا ان یوجد الشهود فی البلد فاذا مضی ضمان یمکن من احضار الشهود وهو الی آخر المجلس فی ظاهر الروایة والی ما یراه الامام وهو المجلس الثانی فی روایة عن ابی یوسف ولم یحضرهم صار القذف کبیرة مقتصرة علی الحال لا مستندة الی الاصل لاحتمال انه قذف وله بینة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لغیبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا کان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة علی حال العجز کان العجز شرطا لا علامة فان قیل لو کان القذف مترددا بین الحسبة والجنایة فکما اعتبر جهة الجنایة رعایة لجانب المقذوف باقامة الحد علی القاذف ینبغی ان یعتبر جهة الحسبة رعایة لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلک فی انه ان اتی بالبینة علی زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقیم الحد علیه وان اتی بها بعد یبطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة ولکن لم یقم الحد علی المقذوف لان تقادم العهد شبهة یدرأ بها الحد واختلفوا فی حد التقادم فاشار فی الجامع الصغیر الی ستة اشهر وفوضه ابو حنیفة رح الی رای القاضی فی کل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب المحکوم به وهو الفعل الذی تعلق به خطاب الشارع ولابد من تحققه حسا ای من وجوده فی الواقع بحیث یدرک بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا یتعلق بما لا یکون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسی ما یعم مدرکات العقل بطریق التغلیب لیدخل فیه مثل تصدیق القلب والنیة فی العبادات ثم مع وجوده الحسی اما ان یکون له وجود شرعی

ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد واما اجتمعا فيه والثاني غالب او حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار حتى ان من تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية فهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال

او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها المجموع المسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى السببية للفعل الحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا للبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف آخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له بل من حيث انها مكملة ومتممة له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله اللفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم ودليل الحكم الاستقراء قوله وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقريب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به والتصديق هو الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالاذعان والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب ليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

و عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية و مؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدئ به على المسلم لكن يبقى لانه اي لان الخراج لما
تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو
الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب و مؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح
يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي العشر اذ هي
المضاعفة اسهل من الابطال املا اعلم ان محمدا رح قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في
العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله
فيضاعف كلمة للتعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه شرع في
الجملة وعند ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة
رضو بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في احكامهم

بالقلب ثم لم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في محل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار
ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم
التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض
وهو الاكراه و ركنه انما هو بدل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من ان لا ايمان بدون الاعمال لنفي الصفة الكمال بناء على انها من
متممات الايمان ومكملة الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم
المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وهي وجوبها على الانسان
بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من
معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح
قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر
والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم
اهل البلد طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر
لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك لان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض
والمؤمن اهل للمؤنة فيصح ابقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب
كرامة والكفر مانع عنه مع امكان للخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما ابقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية
فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر
لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف
جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم
الخراج الذي من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه
والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا يصار اليه مع امكان ما هو

في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا تثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب لا اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البير ونحوه والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب كحافر البير لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا تجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما اي في المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر بوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا في كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور

الاصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة لكونه غرما لحقه بجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان المحرمات عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك وشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت المحرمات بدون التقصير من قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي الكفارات عند الشافعي رح ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل فقيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل العباد كالاستيفاء والفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظ **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصرح الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة فيها غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشائخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاء وعقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليها الا انه جوز اداءها قبل العود ولانها انما شرعت

٤٦٥

وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة فيها غالبة لقوله صلى الله عليه وسلم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لاتجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة ولشبهة قضاء القاضي في المنفرد اي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى

اما الكفارة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا يجب على من افطر خطاء بان سبق الماء في حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب تودى بطريق العقوبة كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس هذا وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصدر جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكان نجعله للكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بالشبهة تورث جهة لاباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط لشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته للتفرد او الفسقة فصام لقوله عليه السلام

وما اجتمعا فیه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فیه والثانی غالب القصاص واما حد قاطع الطریق فخالص حق الله تعالی عندنا وهذه الحقوق تنقسم الی اصل وخلف ففی الایمان اصله التصدیق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فی احکام الدنیا ای صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فی احکام الدنیا ثم ادا احد ابوی الصغیر خلفا عن ادائه حتی لا تعتبر التبعیة اذا وجد اداءه ای لما کان اداءه اصلا واداء الوالدین خلفا واذا وجد الاصل وهو اداء الصغیر العاقل لا یعتبر التبعیة فیحکم بایمانه اصالة لا بکفره تبعیة اهل الدار والغانمین خلفا عن اداء احدهما اذا عدمها ای اذا عدم الابوان وکذا الطهارة والتیمم لکنه ای التیمم خلف مطلق عندنا بالنص ای اذا عجز عن استعمال الماء یکون التیمم خلفا عن الماء مطلقا فیجوز اداء الفرائض بتیمم واحد کما یجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروری ای عند الشافعی رح التیمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما یندفع به الضرورة حتی لم یجز اداء الفرائض بتیمم واحد وقال عطف علی قوله لم یجز فی اناءین نجس وطاهر یتحری ولا یتیمم فیتوضأ بما یغلب علی ظنه طهارته ولا یتیمم بناء علی ان التیمم خلف ضروری ولا ضرورة ههنا وعندنا یتیمم اذ ثبت العجز بالتعارض ای بین النجس والطاهر ولا احتیاج الی الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروری

صوم لرؤیته ثم افطر فی هذا الیوم ولو بالجماع لم یلزمه الکفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فیورث شبهة حل الافطار اذ لو کان نافذا ظاهرا او باطنا لا دررت حقیقة الحل وزعم ان قضاء القاضی برد شهادته خطاء لا یخرجه عن کونه شبهة کما اذا شهد وا بالقصاص علی رجل فقضی القاضی به فقتله الولی وهو عالم بکذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حیا لا یجب القصاص علی الولی وعند الشافعی رح یجب الکفارة لان هذا الیوم من رمضان فی حقه بدلیل قطعی وجهل الغیر لا یورث شبهة فی حقه کما اذا شرب جماعة علی مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتی لزمها الکفارة ثم حاضت فی ذلک الیوم او مرضت سقطت عنها الکفارة وکذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحیض فلانه لعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه یزیل استحقاق الصوم فیتحقق فی هذا الیوم ما ینافی الصوم او استحقاقه فیکون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم یلزمه الکفارة وان لم یبح له الافطار فی ذلک الیوم لان السفر المبیح فی نفسه یورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا یسقط الکفارة لانها تجب حقا لله تعالی بما هو من فعل العبد اختیارا [illegible] قوله وما اجتمعا فیه وحق الله تعالی غالب حد القذف فانه زاجر [illegible] عن المقذوف [illegible] جماعة [illegible] متفرقة لا یقام علیه الا حد واحد [illegible] فیه حقان حق العبد [illegible] القصاص فان لله تعالی فی نفس العبد حق [illegible] عن حق العبد وفیه معنی المقابلة بالمحل [illegible] بالمال قوله واما حد قاطع الطریق فخالص حق الله تعالی [illegible] کان او قتلا [illegible] یجب حقا لله تعالی [illegible] وعند الشافعی رح اذا کان الحد قتلا ففیه حق الله تعالی [illegible] حد یستوفیه الامام دون الولی ولا یسقط بالعفو [illegible] القصاص حیث لا یجب الا بالقتل قوله ثم تبعیة اهل الدار ای بعد ما صار اداء احد ابوی الصغیر خلفا عن ادائه صار تبعیة اهل الدار خلفا عن اداء احدهما ای احد الابوین [illegible] تبعیة الغانمین خلفا مثلا اذا سبی صبی فان اسلم هو بنفسه مع کونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابویه فهو تبع له والا فان اخرج الی دار الاسلام فهو مسلم بتبعیة الدار وان لم یخرج بل قسم او بیع من مسلم فی دار الحرب فهو تبع لمن سباه فی الاسلام فلو مات یصلی علیه ویدفن فی مقابر المسلمین ثم التحقیق ان عند عدم الابوین لیست التبعیة خلفا عن اداء احد الابوین بل عن اداء الصبی بنفسه کابن الابن [illegible] خلفت عنه فی المیراث وعند عدمه یکون ابن الابن خلفا عن المیت لا عن ابنه لئلا یلزم للخلف خلف عنه فیکون الشیء خلفا واصلا لا یقال لا امتناع فی کون الشیء اصلا من جهة وخلفا من جهة قوله لکنه ای التیمم خلف مطلق یرتفع به الحدث الی غایة وجود الماء بالنص هو قوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا نقل الحکم فی حال العجز عن الماء الی التیمم مطلقا عند ارادة الصلوة فیکون حکمه حکم الماء فی تأدیة الفرائض وتحقیق ذلک ان جعل التراب خلفا عن الماء بحکم الاصل [illegible] الطهارة وازالة الحدث فکذا حکم الخلف اذ لو کان له حکم برأسه لما کان خلفا بل اصلا وان جعل التیمم خلفا عن التوضی بحکم التوضی اباحة الدخول فی الصلوة بواسطة رفع الحدث بالطهارة حصلت بلا مع الحدث فکذا التیمم اذ لو کان خلفا فی حق الاباحة مع الحدث لکان له حکم برأسه هو الاباحة مع قیام الحدث فلم یکن خلفا وعند الشافعی رح هو خلف ضروری بمعنی انه ثبت خلفیته ضرورة الحاجة الی

قوله ولا یسقط بعفو المقذوف روی بشر بن الولید عن ابی یوسف رح انه یسقط بالعفو ۱۲ قوله وینتصف بالرق قال صاحب الکشف انه من اظهر الدلائل علی ان فیه حق العبد وانما ینتصف [illegible] حق الله تعالی [illegible]

ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح للغاسل وعند محمد رح وزفر رح التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخليفة امكان الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدمه ليصار

كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس باب المحكوم عليه والابد له من اهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات وكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية يهتدي بالنور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بدايته تصرف القلب فيه بواسطة العقل

بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك

اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين لقدرته على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتهاتر حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري لذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب طهورا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان مرجعها الى الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح من ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء الراكع بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رح في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال ليصار الى الخلف اذ لا معنى للمصير الى خلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصوله الا بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله والاهلية لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معاني كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى

الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات ثم علم النظريات ههنا ثم استحضار ها بحيث لا تغيب وهذا نهايته وتسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل ورده مشائخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالفعل ههنا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ودرك الحواس هو بداية الادراك العقلي

اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة النفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينهما ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات ونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتقاربة فما احتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتياج المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال من الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الرادي المكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالقياس اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضاءة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس ففيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس هذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثير والانفعال فكيف فسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئ المقدمات والتصرف فيها قابلية من حيث ان

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احد الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المتفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى مخيلة ايضا هذا بداية ادراك الحواس

ان حصول المطالب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يعتبر قابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطالب وبذا تتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات الاربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة واذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب حال ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عنده مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة اجده والمصرح جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة التادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالشدة الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب اتصافها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لها بل يطلق على النفس تقوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكاليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان درك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة متناهية ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني طريق مبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك

فاذا تم هذا ابتدء النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا ابداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والمراد به الله تعالى ثم معلومات النفس اما ان يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق بها العمل تسمى عملية فاذا انبعثت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود ملك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحرك على وجود ذلك القوة وتحقق الاشراق فذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لامحالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور فاذا تم الاشراق فاذا تحرك الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر

والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي بها يدرك الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاخفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المطعوم هو ذلك الموجود الحاصل في النفس صورته ومعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس المحسوس في الحواس الباطنة والمعدودة منها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ والاولى في وجهه على ما ذكره المصرح بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان والانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصرح ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعد الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين ينزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا او معاني كلية لا بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا من العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير في ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصرح وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء بالطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس اي ذلك الطريق يعني هذا الاتحاد فيه يدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه الاطفال والصبيان والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على الغيبيات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدي المطلع للقلب بفيض الملك العلام **قوله** ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصيل

من الاكتفاء لعدم تعلقه بالعمل

علم عدمہ معرفتہا بالخیر والشر اذ لو کانت عارفۃ لحرکتہ ثم عدمہم معرفتہا لعدم قابلیتہا اذ لو کانت قابلۃ وقد قلنا ان ذلک الجوہر دائم الاشراق لکانت عارفۃ فعلم ان وجود العقل وعدمہ یعرفان بالافعال ثم لما کان العقل متفاوتا فی افراد الناس وذلک التفاوت انما ہو لزیادۃ قابلیۃ بعض النفوس فذلک الفیض والاشراق لشدۃ صفائہا ولطافتہا فی مبدأ الفطرۃ ونقصان قابلیۃ بعضہا لکدورتہا وکثافتہا فی اصل الخلقۃ متدرجا من النقصان الی الکمال بواسطۃ کثرۃ العلوم ورسوخ الملکات المحمودۃ فیہا فتصیر اشد تناسبا لذلک الجوہر وتزداد استعدادا بانوارہ واستفاضتہا لمعالم آثارہ فالقابلیۃ المذکورۃ سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزیادۃ تلک القابلیۃ والاطلاع علی حصول ما ذکرنا انہ مناط التکلیف متعذر فقدرہ الشارع بالبلوغ اذ عندہ یتم التجارب بکمال القوی الجسمانیۃ التی ہی مراکب للقوۃ العقلیۃ ومسخرۃ لہا باذن اللہ تعالی وقد سبق فی باب الامر الخلاف فی ایجاب الحسن والقبح المذکورۃ فی باب الامر فالصبی العاقل وشاہق الجبل مکلفان بالایمان حتی ان لم یعتقدا ایمانا ولا کفرا یعذبان وعند الاشعریۃ یعذران فلم یعتبر کفر شاہق الجبل فیضمن قاتلہ ولا ایمان الصبی والمذہب عندنا التوسط بینہما اذ لا یمکن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وہو مبنی علیہ ای الشرع مبنی علی العقل لانہ مبنی علی معرفۃ اللہ تعالی والعلم بوحدانیتہ والعلم بان المعجزۃ دالۃ علی النبوۃ وہذہ الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

للنفس القوۃ النظریۃ والقوۃ العملیۃ والاولی مکملۃ للنفس والثانیۃ مکملۃ للنفس والبدن بتحریک البدن عن الشرور الی الخیرات وہذا التحریک یستلزم المعرفۃ بالشر والخیر من حیث انہما خیر وشر وبالعکس اما الاول فلان الشر ومستلذات البدن وملائمات الشہوۃ والغیب والخیرات مشاق وتکالیف ومخالفات للہوی فلا یتصور المیل عن الملائم الی المنافر الا بعد معرفۃ ان الاول شر والثانی خیر والثانی فلان الخیر والکمال محبوب بالذات والنفس مائلۃ الی الکمالات مہیأۃ لتطویع القوی وامرہا بالخیرات فاذا اکتسب العلم بالخیر والشر وعرفہما من حیث انہما خیر وشر حرکت البدن نحو الخیر لا محالۃ ثم معرفۃ الخیرات والشرور تستلزم قابلیۃ النفس لاشراق نور العقل علیہا بمعنی حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبہا وہذا ظاہر والقابلیۃ تستلزم المعرفۃ لان ذلک الجوہر المفیض دائم الاشراق لا انقطاع لفیضہ ولا نقص من جانبہ بمنزلۃ الشمس فی الاضاءۃ فیکون بین فعل الخیرات وترک الشرور وبین القابلیۃ المسماۃ بالعقل تلازم فیستدل من فعل الخیرات علی وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم علی وجود اللازم ویستدل من ترک الخیرات علی عدم العقل استدلالا من عدم اللازم علی عدم الملزوم قولہ ثم لما کان یعنی ان العقل متفاوت فی افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتۃ بحسب الفطرۃ فی الکمال والنقصان باعتبار زیادۃ اعتدال الابدان ونقصانہ فکلما کان البدن اعدل وبالواحد الحقیقی اشبہ کانت النفس الفائضۃ علیہ اکمل والی الخیرات امیل وللکمالات اقبل وہذا معنی صفائہا ولطافتہا بمنزلۃ المرآۃ فی قبول النور وان کان بالعکس فبالعکس وہذا معنی کدورتہا وکثافتہا بمنزلۃ الحجر فی قبول النور ولا خفاء فی ان النفس کلما کانت اکمل واقبل کان للنور الفائض علیہ من ذلک الجوہر المسمی بالعقل الفعال اکثر واما بقاء والیہ الاشارۃ بقولہ متدرجا من النقصان الی الکمال فلان النفس کلما ازدادت فی کثرۃ العلوم بتکمیل القوۃ النظریۃ وفی تحصیل الملکات المحمودۃ بتکمیل القوۃ العملیۃ ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الکامل من کل وجہ فازدادت افاضتہ نورہ علیہا لان زیادۃ الاستفاضۃ بازدیاد المناسبۃ ولما تفاوتت العقول فی الاشخاص تعذر العلم بان عقل کل شخص ہل بلغ المرتبۃ التی ہی مناط التکلیف فقدر الشارع تلک المرتبۃ بوقت البلوغ اقامۃ للسبب الظاہر مقام حکمہ کما فی السفر والمشقۃ وذلک لحصول شرائط کمال العقل واسبابہ فی ذلک الوقت بناء علی تمام التجارب الحاصلۃ بالاحساسات الجزئیۃ وللادراکات الضروریۃ وتکامل القوی الجسمانیۃ من المدرکۃ والمحرکۃ التی ہی مراکب للقوۃ العقلیۃ بمعنی انہا بواسطتہا تستفید العلوم ابتداء فتصل الی [illegible] وبمعونتہا یظہر آثار الادراک وہی مسخرۃ مطیعۃ للقوۃ العقلیۃ باذن اللہ تعالی فہی تامرہا بالاخذ والاعطاء واستیفاء اللذات والتحرک من الادراک قدر ما یری عن مصالح [illegible] الکمالات قولہ وقد سبق فی باب الامر اعلم ان المہم فی ہذا المقام تحریر المبحث وتلخیص محل النزاع لیتاتی النظر فی احد الجانبین ویظہر صحۃ المطلوب فالنزاع للمعتزلۃ فی ان العقل لا یستقل بدرک کثیر من الاحکام علی تفاصیلہا مثل وجوب الصوم فی آخر رمضان المبارک وحرمتہ فی اول شوال والنزاع للاشاعرۃ فی ان الشرع یحتاج الی العقل وان للعقل دخلا فی معرفۃ الاحکام حتی صرحوا بان الدلیل اما عقلی صرف واما مرکب من عقلی وسمعی ویمتنع کونہ سمعیا صرفا لان صدق الشارع بل وجودہ وکلامہ انما یثبت بالعقل وانما النزاع فی ان العاقل اذا لم یبلغہ الدعوۃ وخطاب الشارع اما لعدم ورودہ واما لعدم وصولہ الیہ فہل

قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيقع الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل مراعاة للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمته بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية

ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف

يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا المعاني الكلية فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من شانه ان يستعمل فيه العقل لان الغالب الحس والوهم ومدركاتهما اكثر **قوله** فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم لانه مبني على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح فذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك انما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله** فان كفرت اي المراهقة تبين من الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر حقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر لا مشقة عليه اصلا فانه يثبت الرخص في حقه قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب اعتبار وجود السبب الخفي او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعذره والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت الا بعز الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله انسان لا يضمن لعدم تقومه كذا الصبي المجنون المستأمن في دار الحرب **قوله** فصل ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت ان العقل معتبر في الحكم وانما لا تثبت الا بالعقل [illegible] الاهلية ضربان اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل على وجه يعتد به شرعا [illegible] في كلام البعض ان [illegible] في الشرع [illegible]

يصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربكم من بني آدم من ظهورهم وذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته واشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

ثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليه بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل الامانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب عليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه تكاليف يواخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق ولا دلالة للنص على ثبوت وصف مغائر للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمله له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز المراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما من التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لماله وعليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى

فكان مرساغا تيمون به وان مربارحا تيشاءمون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اى لا ينفك عنه انما دلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اى بوجوبها عليه فثبت بهذه الآيات ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما له وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود ههنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض فقبل الولادة له ذمة من وجه حتى يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا كحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اى على الصبي هذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب هذا نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اى لا تجب فلا يحتمل العقل اى لا يحتمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء لانه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى

اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان مرسا غا السانح نا ولاك سيامنرا اى مرمن سياسرك اى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر او لا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء فاختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهذا ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه القريب بمنزلة النفقة على النفس بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا اى الصبي لا يحتمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد

فالعبادات لا یجب علیہ اما البدنیۃ فظاہرۃ لان الصبی سبب العجز واما المالیۃ فلان المقصود ہو الاداء لا المال ولا یحتمل النیابۃ فصارت کالبدنیۃ ولا العقوبات کالحدود ولا عبادۃ فیہا مؤنۃ کصدقۃ الفطر عند محمد رح لرجحان معنی العبادۃ ویجب عندہما اجتزاءً ای اکتفاءً بالاہلیۃ القاصرۃ وما کان مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یجب وعلی الاصل المذکور وہو ان ما یمکن ادائہ یجب والا فلا قلنا الوجوب اداء الصلوۃ علی الحائض والحیض ینا فیہا الطہر فلذلک فی حق القضاء وفی قضائہما حرج فیسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ لیس فی قضائہ حرج والاداء یحتمل ای یحتمل ان یکون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ینافی الصوم وعدم جوازہ منہا ای عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القیاس فینتقل الی الخلف ای ینتقل الوجوب الی الخلف وہو القضاء والجنون الممتد یوجب الحرج فی الصلوۃ والصوم لا ای الاغماء یندر مستوعبا شہر رمضان واما الثانیۃ ای اہلیۃ الاداء فقاصرۃ وکاملۃ وکل تثبت بقدرۃ کذلک ای اہلیۃ الاداء القاصرۃ تثبت بقدرۃ قاصرۃ واہلیۃ الاداء الکاملۃ تثبت بقدرۃ کاملۃ والقدرۃ القاصرۃ تثبت بالعقل القاصر وہو عقل الصبی والمعتوہ والکاملۃ بالعقل الکامل وہو عقل البالغ غیر المعتوہ فما تثبت بالقاصرۃ اقسام فحقوق اللہ تعالی کالایمان وفروعہ یصح من الصبی لقولہ علیہ السلام مروا صبیانکم الحدیث بالصلوۃ اذا بلغوا سبعا واضربوہم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتادیب جواب اشکال وہو ان یقال کیف یضرب الضرب عقوبۃ والصبی لیس من اہلہا فاجاب بان ہذا الضرب للتادیب والصبی اہل للتادیب ولانہ عطف علی قولہ لقولہ علیہ السلام اہل للثواب ولان الشیء اذا وجد لا ینعدم شرعا الا بالحجر ای بحجر الشرع وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض ولا ضرر الا فی لزوم ادائہ وہو عنہ موضوع واما حرمان المیراث والفرقۃ فیضافان الی کفر الآخر جواب اشکال وہو ان لزوم اداء الامام لما کان موضوعا عن الصبی لکونہ ضررا یلزم ان لا یثبت باسلامہ حرمان المیراث عن مورثہ الکافر ولا الفرقۃ بینہ وبین زوجتہ الوثنیۃ لان کلا منہما ضرر فاجاب بانہما یضافان الی کفر الآخر لا الی الاسلام وایضا ہما من ثمرات الایمان وانما تعرف صحۃ الشیء بحکمہ الذی وضع وہو سعادۃ الدارین

بقولہ وان کان من العاقلۃ **قولہ** فالعبادات لا یجب علیہ ای علی الصبی فان قلت من جملۃ العبادات الایمان وہو لیس ببدنی ولا مالی لکونہ عمل القلب قلت جعلہ من البدنیۃ تغلیبا او باعتبار اشتمالہ علی الاقرار الذی ہو عمل اللسان وذہب فخر الاسلام الی ان الصبی لو کان ذا عقل یجب علیہ نفس الایمان وان لم یجب علیہ ادائہ لان نفس الوجوب یثبت باسبابہ علی طریق الجبر اذ لم یخل عن فائدۃ وحدوث العالم وہو السبب متقرر فی حقہ ولا الخطاب فانما ہو لوجوب الاداء وہو لیس باہل لہ فلو ادی الایمان لما اقر لم التصدیق وقع فرضا لان الایمان لا یحتمل النفل اصلا ولہذا لا یلزمہ تجدید الایمان بعد البلوغ فالصبی یصلح عذرا فی سقوط وجوب الاداء لانہ مما یحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانہ لا یحتمل السقوط بحال والصبی لا ینافیہ فینبغی نفس الوجوب ولہذا لو اسلمت امرأۃ الصبی وہو یابہ بعد ما عرض القاضی علیہ لیفرق بینہما وذہب شمس الائمۃ رح الی انہ لا وجوب علیہ ما لم یبلغ وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمہ وہو الاداء لکن اذا ادی یکون الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان بسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد صح کالمسافر اذا صلی الجمعۃ یقع فرضا **قولہ** اما المالیۃ فلان المقصود ہو الاداء یعنی ان الغرض من شرعیۃ العبادات المالیۃ کالزکوۃ مثلا ہو الاداء لیظہر المطیع عن العاصی لا المال لان اللہ تعالی غنی عن العالمین ولیس المعنی ان اللہ تعالی اراد الاداء من کل مکلف حتی یلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد اللہ تعالی وہو محال الا یری انہ لم یخلق الجن والانس الا المعرفۃ ولا یلزم من عدم معرفۃ البعض خلاف مرادہ تعالی فعلی ہذا لا حاجۃ الی ما قیل ان المعنی ان المقصود ہو الاداء فی حق من علم اللہ تعالی منہ الاختیار واما فی حق غیرہ فالمقصود الابتلاء والزام الحجۃ فان قیل قد یجری النیابۃ فی المالیۃ کما اذا وکل غیرہ باداء زکوۃ فینبغی ان یجب علی الصبی ویؤدی عنہ ولیہ اجیب بان فعل الناس فی النیابۃ الاختیاریۃ ینتقل الی المنوب عنہ فیصلح عبادۃ بخلاف النیابۃ الجبریۃ کنیابۃ الولی **قولہ** مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یعنی المحض انہ بحسب الاصل والقصد لا یخالطہ شیء من معنی العبادۃ والعقوبۃ وقد سبق ان معنی العبادۃ فی العشر والعقوبۃ فی الخراج انما ہو بحسب الوصف ہو لیس بمقصود **قولہ** والکاملۃ ای القدرۃ الکاملۃ تکون بالعقل الکامل ای المقرونۃ بقوۃ البدن وذلک لان المعتبر فی وجوب الاداء لیس مجرد فہم الخطاب بل مع قدرۃ العمل بہ وہو بالبدن فاذا کانت کلتا القدرتین منحطۃ من درجۃ الکمال کما فی الصبی الغیر العاقل او واحد منہما کما فی الصبی العاقل او المعتوہ البالغ کانت الاہلیۃ ناقصۃ **قولہ** فما یثبت بالقدرۃ الناقصۃ اقسام لانہا اما حقوق اللہ تعالی او حقوق العباد والاول اما حسن لا یحتمل القبیح واما قبیح لا یحتمل الحسن واما متردد بینہما والثانی اما نفع محض او ضرر محض او متردد بینہما صارت ستۃ واحکامہا مذکورۃ فی المتن **قولہ** وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض یعنی ان الایمان

الا ترى انهما تبتنان عليهما ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لم يثبت ولا يلزم تبعية الاب اذا ارتد فانه لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر وهي على انها تلزمه تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما المضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اى الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد تعتبر السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اى ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوصلا الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا بمباشرته اى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي قادر على الاستيفاء فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها +

وفروعه حسن وفيه نفع محض في الآخرة بالتشارع الى حكم الحجر عنه فان قيل فيه احتمال الضرر بالالزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه يحتمل السقوط بعذر البلوغ لعدم اللزوم والاغماء والاكراه وان نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء فيه تحميل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انه انما جاء من اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه الثابتة ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو له فان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا ما يلزمه من حيث انه من ثمراته ونظيره كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما اى حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يبتنيان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل لمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اى لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيعتد ثم تقصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم **قوله** ولا بمباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا لو ارتد الزوج وعدمه **قوله** الا القرض اى الا اقراض

وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راى الولى لانه اى الصبى اهل الحكم اذا باشره وليه فكذا اذا باشر بنفسه براى الولى ويحصل بهذا اى بمباشرة الصبى براى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل التصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبى براى الولى فيما تردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول براى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب وايملكه الولى فاما من الولى اى بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى رواية لا لانه اى الصبى فى الملك اصيل وفى الراى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اى شبهة انه نائب الولى واذا كان كذلك صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت اى شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو ان بيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابى حنيفة رح بطريق انه اى تصرف الصبى يصير براءه اى براى الولى كمباشرته اى الولى فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولى ولا من الاجانب واما وصيته اى وصية الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث حتى تشرع فى حق الصبى فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث حتى لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبى الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

اذ استقراض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملئ فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا اى محتمل للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمص رح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راى الولى **قوله** لانه اى الصبى اهل الحكم اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا آجر عبده **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى **قوله** وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابى يوسف رح ومحمد رح انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخر الاسلام ان راى الولى شرط الجواز وعموم رائه كخصوصه فيجعل كان الولى باشر بنفسه يعنى ان راى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبى ورائه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رائه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سوال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فى الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك فى الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغى ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت فى جهة الخير لحصول الثواب فى الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا الاتم جواب المص رح لان غايته بيان التضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى ولا رواية فى ذلك بل طريق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هى ضرر محض والنفع الذى تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امراته المعسرة التى لا يتزوج الا بها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص رح على التقرير الثانى

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال و الاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط و غير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة عندهما وعند محمد رح بالصلوة فيصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه

فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

بان يقال مراده ان ضرر ما اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا التيسر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ به لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى معنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيهما دخل باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون و المسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا لتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء للاسقاط على الاصالة والامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الخلقة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان الطاري وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد والحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا لكن محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

٤٧٩

وذلک لایکون حجرا انما قال ہذا جوابا لسوال وہو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تکلم بکلمة التوحید انما یکون بطریق الحجر والحجر انما شرع بطریق النظر ولا نظر فی الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا یصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته لیس بطریق الحجر ولیصح تبعا عطف علی قوله فلا یصح واذا اسلمت امراته عرض الاسلام علی ولیه ویصیر مرتدا تبعا لابویه واما المعاملات فانه یؤخذ بضمان الافعال فی الاموال لما قلنا فی الصبی فی اول فصل الاہلیة وہو قوله لحقوق العباد وما کان منها غرما وعوضا یجب ولما بینا انه اہل لکن ہذا العارض من اسباب الحجر وانما ہو عن الاقوال فیفسد عباراته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلیة للانسان فی مبدء الفطرة لان الصغیر لیس لازما لماہیة الانسان وتکون منافیة للاہلیة ولان الله تعالی خلق الانسان لحمل اعباء التکالیف ولمعرفته تبارک وتعالی فالاصل ان یخلقه علی صفة تکون وسیلة الی حصول ما قصد من خلقه وہی ان تکون من مبدء فطرته وافر العقل تام القدرة کامل القوی والصغر حالة منافیة لہذه الامور فیکون من العوارض فقبل ان یعقل کالمجنون اما بعده فیحدث له ضرب من اہلیة الاداء لکن الصبی عذر مع ذلک فیسقط عنه ما یحتمل السقوط عن البالغ فلا یسقط نفس الوجوب فی الایمان حتی اذا اداه کان فرضا لا نفلا حتی اذا بلغ لایجب علیه الاعادة ولکن التکلیف والعہدة عنه ساقطان فلا یحرم المیراث تعقیب لقوله لکن التکلیف والعہدة عنه ساقطان بالقتل ولا یلزم علی ہذا الحرمان بالکفر والرق لانہما ینافیان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاہلیة لا یعد جزاء انما قال ہذا لان الحرمان بسبب القتل انما ہو بطریق الجزاء فان القاتل استعجل المیراث فجوزی بحرمانه لکن الصبی لیس من اہل الجزاء بالنشر فلم یحرم والتمسک علی ہذا الحرمان بالکفر والرق لان الحرمان بہما لیس بطریق الجزاء بل لعدم سببه فی الکفر وعدم الاہلیة فی الرق ومنها العته وہو الاختلال فی العقل بحیث یختلط کلامه فیشبه مرة کلام العقلاء ومرة کلام المجانین

تیسیرا علی العباد فی سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق فی الیوم الثانی قبل الظہر یجب القضاء عند محمد رح لعدم تکرار جنس الصلوة حیث لم تصر الصلوة ستا وعندہما لایجب تکرار الوقت بزیادته علی الیوم واللیلة بحسب الساعات وان لم یزد بحسب الواجبات ولم یشترطوا فی الصوم التکرار لان من شرط المصیر الی التاکید ان لایزید علی الاصل ووظیفة الصوم لا تدخل الا فی احد عشر شہرا فیصیر التبع اضعاف الاصل ولا یلزم منا زیادة المرتین فی غسل اعضاء الوضوء تاکیدا للفرض لان السنة وان کثرت لا تماثل الفریضة وان قلت فضلا عن ان تزید علیہا والامتداد فی الزکوة باستیعاب الحول لانه کثیر فی نفسه وعند ابی یوسف رح فی روایة ہشام عنه یقام الاکثر مقام الکل تیسیرا وتخفیفا فی سقوط الواجب **قوله** وذلک لایکون حجرا لان الحجر ہو ان یتم الفعل برکنه ویقع فی محله ویصدر عن اہله ثم لایعتبر حکمه نظرا للصبی والمولی وایمان المجنون استقلالا انما لم یعتبر لعدم رکنه وہو الاعتقاد بخلاف ایمانه تبعا لاحد ابویه فانه یصح لان الاعتقاد لیس رکنا له لا شرطا وبہذا یظہر الجواب عما یقال ان غایة امر التبع ان یجعل بمنزلة الاصل فاذا لم یصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلک فبفعل غیره اولی **قوله** واذا اسلمت امراته لو ذکر بالفاء علی انه تفریع علی صحة ایمانه تبعا لکان انسب یعنی لو اسلمت کتابیة تحت مجنون کتابی له ولی کتابی یعرض الاسلام علی الولی فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقی النکاح والا فرق بینہما وکان القیاس التاخیر الی الافاقة کما فی الصغر الا ان ہذا الاستحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون فمع التاخیر ضرر بالزوجة مع ما فیه من الفساد لقدرة المجنون علی الوطی **قوله** ویصیر مرتدا تبعا لابویه فیما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه دار الحرب وذلک لان الکفر بالتبدل قبیح لایحتمل العفو بعد تحققه لواسطة تبعیة الابوین بخلاف ما اذا ترکاه فی دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وکذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اہلا للایمان تقرر رکنه فلا ینعدم بالتبعیة او بعروض الجنون **قوله** فانه ای المجنون یؤاخذ بضمان الافعال فی الاموال کما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود ہو المال واداؤه یحتمل النیابة بخلاف اقواله فانه لایعتد بہا لانتفاء تعقل المعانی فلا یصح اقاریره وعقوده ولی اجازة الولی **قوله** ولا یلزم علی ہذا الحرمان بالکفر والرق کما اذا ارتد الصبی العاقل او استرق فانه لایستحق الارث اما الکافر فلانه لا دلالة ہی السبب للارث علی ما یشیر الیه قوله ثم حکایة عن ذکر ما علیه السلام ولیا یرثنی

قوله والم یشترطوا فی الصوم ای قیل ہذا الکلام یعنی ان اعتبار التکرار انما ہو فی القضاء للاستکمال وانما لم یعتبر فی الصوم ... فی قضاء الشہر بل ... فی قضاء صلوات الاوقات ... التکرار ... عن ان صوم کل یوم بسببه وذلک الیوم ۱۲

قوله نظرا للصبی ای للمولی قیل فیه نظر لان توقیف الحکم الی رای الولی انما ہو نظر للصبی والمولی ۱۲

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرأ بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين وسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اي لا نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار حتى اذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد صلوته واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة

واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق بالمجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزاما يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح حتى صح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان هو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث تتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا ويكون بحيث لا تتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا ابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرأ في النسيان بتقصيره كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي اليه تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها كما قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء القدرة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بالصدق ولا الكذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم فسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم

عليها ما سنه بالتيقيظ وتحرسه مما كيا لرباالامور الخيالية ١٢

ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام و هو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع و سببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة ولا التنبيه والانتباه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك فعا الحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة ولا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق

واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتسير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدء الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدء الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان سواء غليظ لطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التسلية ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مستذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير البعض رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لانه وصف للملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي لانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي اللازم اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة متجزء اذ الاعتاق ازالة الملك لان
الله انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت
حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال
لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا ادى عليهما الا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى في الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة
لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون
والمحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال

فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك
زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي
الاعتاق فذهب ابو يوسف رح الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة
هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجزء اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على
جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب
ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق متجزء وانه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا
في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك مع تضرر المالك فتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدى
السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو
متجزء فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم لبقاء الرق انما ثبت جزاء الكفر وانما يبقى
بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل هو زوال لبعض الملك من غير نقله الى ملك آخر
فيكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل فعلى هذا يكون ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى
وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه
تبع في البقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى
ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء
بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير
هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان سببه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة
الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رح الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق
مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال
حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة
والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه
على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب التسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بالطريق الاولى لان في المكاتب شيئا من الرق ناقص حتى انه احق
بمكاسبه وفي التسري شبهة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم

ولهذا يتأدى في الكفارة بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيه ناقص لانه مملوك رقبة لا يدا ١٢

وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب معا فيباع في دين التهمة
في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان وفي التجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى العتق وينصف
الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل التحريم اي تحل الامة اذا كانت متقدمة
على الحرة ولا تحل اذا كانت متأخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اي التنصيف فتتكامل وعدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما اعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر بالكثرة
الزوج مرة حتى انتقض عدد الزوجات فان انتقض بالكثرة في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف

لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق
برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة
القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد
المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه
فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه والمال
اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى
حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه
يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي يعني ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة
فلانها هي بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والمسكن والازدواج
والمجد وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام الى التسع وجاوز الاربع واما الولاية
فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين
حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين بهما فيستوفي عن الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين
الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما
اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه
بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفي من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق
المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا
العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة
نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا للجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رح على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتقريب الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان
حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

قوله بناء عليه اي بناء على انه تبع اقراره بالقطع
قوله حتى يسقط عصمة المال اه يستدل على كون المال تابعا للقطع بحيث اذا ... ان عصمة المال سقطت باعتبار القطع ... القطع لا يجتمع مع الضمان ... سقوط عصمة المال ... في حق السارق يدل على ان المال تابع لانه لو كان اصلا لما ...

ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب

ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فتنتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن دية الحر اي عن دية الحر لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل وهذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقدير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب الا ان هذا هو من باب الازدواج اي لو كان علة النقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر يوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا ما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهذا الازدواج فينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة للنقصان دية العبد عن دية الحرة ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم **فقلت**

من حل الحرة على التناصف فتفويت حل محلية الامة تنصيف ما يفوت بحل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيها لان مملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما ازدادت المملوكية ازدادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية الحر اربعة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال فان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر **فالجواب** ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى اثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة **قوله** ولما كان احد الملكين يريد انه متفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطا يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رح جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه مقدر بالمال ولا يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح جهة النفسية لانها الاصل والمالية تبع بزوال النفسية كما ان ادامات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فان تمام حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله النقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها النقصان لانتفاء احد الشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا التقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رح بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون

وانما انتقص دیته لان المعتبر فیه ای فی العبد المالیة فلا تنصف لکن فی الاکمال شبهة المساواة بالحر فینتقص وهو اهل للتصرف فی المال حتی ان الماذون یتصرف لنفسه باهلیته عندنا وعند الشافعی رح لا بل هو کالوکیل وثمرة الخلاف تظهر فیما اذا اذن العبد فی نوع من التجارة فعندنا یعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل یختص الاذن بما اذن فیه کما فی الوکالة لانه لما لم یکن اهلا للملک لم یکن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التکلم والذمة فیحتاج الی قضاء ما یجب فی ذمته وادنی طرقه الید لانها ای الید لیست بمال فلا یکون الرق منافیا لملک الید لکنه مناف لملک المال لکونه مملوکا حال کونه مالا وهی الحکم الاصلی فی التصرفات ای الید هی الغرض الاصلی فی التصرفات فان الانسان محتاج الی الانتفاع بما یکون سببا لبقائه ولا یملک الانتفاع

ان یکون نقصانه فی النکاح والطلاق وغیر ذلک باقل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وثانیهما ان مالکیة النکاح لو کانت ثابتة للرقیق بکمالها لزم ان لا یجری النقصان فی شیء مما یتعلق بالنکاح والازدواج کعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنیة علی مالکیة النکاح وهی کاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصیف عدد الزوجات لیس باعتبار نقصان خطر النفس اعنی المالکیة حتی یلزم ان یکون النقصان باقل من النصف کما فی الدیة بل باعتبار الحل المبنی علی الکرامة والرقیق ناقص فیه نقصانا لا یتعین قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدیة فانها باعتبار خطر النفس المبنی علی المالکیة ونقصان الرقیق فی ذلک اقل من النصف والحاصل ان النقصان فی الشیء یوجب النقصان فی الحکم المترتب علیه لا فی حکم لا یلائمه فالنقصان فی المالکیة یوجب النقصان فی الدیة لا فی عدد المنکوحات والنقصان فی الحل بالعکس وعن الثانی ان تنصیف عدد الزوجات لیس لنقصان المالکیة بل لنقصان الحل وکمال مالکیة النکاح وان لم یوجب نقصان عدد الزوجات لکنه لا ینافی ان یوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذکره من ان ثبوت کمال مالکیة النکاح فی الرقیق یوجب ان یکون کل ما هو من باب الازدواج کاملا فی الارقاء لیس بمستقیم لان کثیرا من ذلک کالطلاق والعدة والقسم انما یکون باعتبار الزوجة والامة لا تملک النکاح اصلا فضلا عن کمال المالکیة **قوله** وانما انتقص یرید ان العلة فی نقصان دیة العبد ان المعتبر فیه جانب المالیة فلا یلزم التنصیف بل القیمة لکنها اذا بلغت دیة الحر وزادت علیها ینقص منها شیء اعتبره الشرع فی صورة اخری کعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زیادته علیه فان شبهة الشیء المعتبرة بحقیقته وکما ان حقیقة المساواة منتفیة فکذلک شبهتها وانما جعل ذلک شبهة المساواة لا حقیقتها لان قیمة العبد انما یکون باعتبار المملوکیة والابتذال ودیة الحر باعتبار المالکیة والکرامة والاول دون الثانی حقیقة وان زاد علیه صورة فلا مساواة حقیقة وینبغی ان یحمل کلام المصنف رح علی ما ذکره الشیخ ابو الفضل الکرمانی من ان الواجب فی نفسه ضمان النفس ولکن فی جانب المستحق هو ضمان مال فیظهر حکم المالیة فی حق السید والا فنفسیة العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فی ایجاب الضمان بالقصاص والکفارة حقا لله تعالی والمالیة قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها کما فی الموت دون العکس کما فی العتق وایضا المقصود بالاتلاف فی القتل هو النفسیة عادة لا المالیة والضمان للمتلف وایضا الضمان یجب علی العاقلة دون الجانی وکل ذلک یدل علی ان المعتبر هو النفسیة وکون الدیة للمولی لا ینافی ذلک کالقصاص یستوفیه المولی والمال یجب للعبد ولهذا یقضی دیونه منه الا ان المولی احق الناس به فهو یستوفیه **قوله** وهو اهل للتصرف یعنی ان الرق لا ینافی مالکیة الید والتصرف حتی ان الماذون یتصرف لنفسه بطریق الاصالة وثبت له الید علی اکسابه بناء علی ان الاذن فک الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حکما واثبات الید للعبد فی کسبه بمنزلة الکتابة حتی ان الاذن فی نوع من التجارة یکون اذنا فی الکل فلا یقبل الحجر فی البعض بعد الاذن العام والخاص ولا یقبل الاذن التاقیت لانه اسقاط قال الشافعی رح لیس تصرفه لنفسه باهلیته بل بطریق الاستفادة من المولی کالوکیل ویده فی الاکتساب ید نیابة کالمودع واحتج بانه لو کان اهلا للتصرف لکان اهلا للملک لان التصرف وسیلة الی الملک وسبب له والسبب لم یشرع الا لحکمه واللازم باطل اجماعا فکذا الملزوم واذا لم یکن اهلا للتصرف لم یکن اهلا لاستحقاق الید لان الید انما یستفاد بملک الرقبة او التصرف وتحقیق ذلک ان التصرف تملک وتملیک ومعنی التملک الصیرورة مالکا ومعنی التملیک الاخراج عن ملکه الی ملک الغیر والملک الا للمولی وحاصل الجواب ان المقصود الاصلی

الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشي فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوه. هما فيثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما ثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة اي ثبت شي آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته لملك اليد في مسئلتنا فاليد ثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد الماذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل اي وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون اي الماذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذون ان تصرف في مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين فالمسئلة بحالها يعتبر التصرف من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما اذا اذن العبد الماذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره ثم عزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات الماذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضاء ودفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المط فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك لعبسا اوقع الناس للملك له فيخلفه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص رح لان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال وفي حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى

وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام ودار الاسلام فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل وهو ينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء وانما امان المأذون فليس من باب الولاية لا يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادة هلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية كمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان الضمان ما يجب بمال صلة والعبد ليس بمال بل مالي لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق العاقلة كانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون للتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مالا لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق لما تقدم عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في هذا الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة

ايس كالوكيل اذ يصح منه الحجر بعد الاباحة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له وبصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة بمثله يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين المالية لا تخل بها وقال الشافعي رح القياس مبني على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى وان قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** ينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمية وذلك لانه لا ولاية له على نفسه كيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس ... فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما نزل حجر المولى واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم تعديا الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطأ واما في العمد فيجب القصاص حتى يكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان في الاتلاف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد ان افلس محجر عن الفداء وذلك لان الاصل في الجناية الخطاء لان الثابت بالنص انما هو الدم ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة

ای الارش اصل فی باب الجنایۃ خطا لکن لعبد لیس اہلا لان یجب علیہ الارش لما قلنا انہ صلۃ ولما لم یجب علیہ الارش لا یمکن تحمل العاقلۃ فصارت رقبتہ جزاء لکن لما
اختار المولی الارش فداء عن العبد لئلا یفوتہ العبد صار وجوب الفداء عائدا الی الاصل لا کالحوالۃ حتی اذا افلس المولی بعد اختیار الفداء لا یجب الدفع عند ابی حنیفۃ رح
وعندہما یکون کالحوالۃ حتی یعود حق ولی الجنایۃ فی الدفع ومنہا الحیض والنفاس وہما لا یعدمان الاہلیۃ الا ان الطہارۃ عنہما شرط للصلوۃ والصوم علی ما مر ومنہا
المرض وہو لا ینافی الاہلیۃ لکنہ لما فیہ من العجز شرعت العبادات فیہ بقدر المکنۃ ولما کان سبب الموت وہو علۃ للخلافۃ کان سبب تعلق حق الوارث والغریم فیوجب
الحجر اذا اتصل بالموت الضمیر فی وہو یرجع الی الموت والضمیر فی کان وفی یوجب وفی اذا اتصل یعود الی المرض والمعنی ان الموت علۃ لان یقوم الغیر مقامہ مستندا الی اول
ای اول المرض وہو حال عن قولہ فیوجب الحجر فان مرض الموت یوجب الحجر ولا یظہر انہ مرض الموت الا باتصالہ بالموت فاذا اتصل بہ یثبت الحجر مستندا الی اول المرض
فی قدر ما یصان بہ حقہما فقط ای حق الغریم والوارث وقولہ فی قدر متعلق بالحجر فیجوز ان النکاح بمہر المثل ففی مقدار مہر المثل لم یتعلق حق الوارث والغریم لان المریض
محتاج الی النکاح لبقاء نسلہ وفی کل ما یحتاج ہو الیہ لا یتعلق بہ حق الغیر واذا لم یتعلق حقہما بمہر المثل لم یکن فی الحجر عن النکاح بمہر المثل صیانۃ حقہما اذ لا حق لہما فیہ
وکل تصرف یحتمل الفسخ یصح فی الحال ثم ینقض ان احتیج الیہ وما لا یحتملہ ای الفسخ کالاعتاق یصیر کالمعلق بالموت ای لا یقبل النقض فان کان علی المیت دین
مستغرق ینفذ علی وجہ لا یبطل حق الدائن فیجب السعایۃ فی الکل وان لم یکن دین مستغرق ینفذ علی وجہ لا یبطل حق الوارث فی الثلثین والقیاس فی الوصیۃ
البطلان لکن الشرع جوزہا نظرا لہ ای للمریض لیتدارک تقصیرات ایام حیاتہ فی القلیل لیعلم ان الجبر وترک ایثار الاجنبی علی الوارث اصل ثم لما ابطل الشرع الوصیۃ
للوارث اذ تولی بنفسہ اعلم ان اللہ تعالی فرض اولا الوصیۃ للوارث بقولہ تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف
ثم تولی بنفسہ حیث قال یوصیکم اللہ فی اولادکم فنسخ الاول بطلت ای وصیۃ الوارث صورۃ بان یبیع المریض عینا من الترکۃ من الوارث بمثل القیمۃ لانہ وصیۃ
بصورۃ العین لا بمعناہ حتی بان یقر لاحد الورثۃ فانہ وصیۃ معنی وحقیقۃ بان یوصی لاحد الورثۃ وشبہۃ بان باع الجید من الاموال الربویۃ بالردی منہا فتقومت
الجودۃ فبطلت عطف علی قولہ بطلت فی حقہ ای فی حق الوارث کما فی الصغار ای باع الولی مال الصبی من نفسہ تقومت الجودۃ حتی لا یجوز الا باعتبار القیمۃ لما تعلق حق الورثۃ
والغرماء بمالہ صورۃ ومعنی فی حقہم ای فی حق الورثۃ والغرماء حتی لا یکون لاحد الورثۃ ان یاخذ الترکۃ ویعطی باقی الورثۃ القیمۃ ولا یقضی المریض حق بعض الغرماء
باختیار المولی الفداء او عفا والا رجع الی الاصل ولم یبطل بالافلاس عند ابی یوسف ومحمد رح لتعیینہ باختیار الفداء بمنزلۃ الحوالۃ کان العبد احال بالواجب علی المولی لان الاصل فی الجنایۃ
ان یصرف الجانی الیہا کما فی الحر وقد عدل عن ذلک فی الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختیار الفداء نقلا عن الاصل الی العارض کما فی الحوالۃ فاذا لم یسلم الحق لصاحبہ
عاد الی الاصل **قولہ** ومنہا الحیض والنفاس جعلہما احد العوارض لاتحادہما صورۃ وحکما وانہما لا یسقطان اہلیۃ الوجوب ولا اہلیۃ الاداء لبقاء الذمۃ والعقل وقدرۃ البدن
الا انہ ثبت بالنص ان الطہارۃ عنہما شرط للصلوۃ علی وفق القیاس لکونہما من الاحداث وبالانجاس وللصوم علی خلاف القیاس لتادیتہ مع الحدث والنجاسۃ ثم فی
قضاء الصلوات حرج لدخولہا فی حد الکثرۃ فسقط وجوبہا حتی لم یجب قضاؤہا ولا حرج فی قضاء الصوم لان الحیض لا یستوعب الشہر والنفاس نادر فیہ فلم یسقط الاوجوب
الاداء ولزم القضاء وقد سبق ذلک فی بحث الوقت **قولہ** ومنہا المرض یعنی غیر ما سبق من الجنون والاغماء **قولہ** مستندا الی اولہ ای حال کون الحجر مستندا الی اول
المرض لان سبب الحجر مرض ممیت وسبب الموت ہو المرض من اصلہ لانہ یحصل بضعف القوی وترادف الالام **قولہ** وما لا یحتملہ ای الفسخ کالاعتاق اذا وقع علی حق الغیر
بان یعتق المریض عبدا من مالہ المستغرق بالدین او علی حق الوارث بان یعتق عبدا یزید قیمتہ علی ثلث مالہ **قولہ** نظرا لہ ولیعلم ان کلاہما متعلق بقولہ جوزہا الاول
تعلیل لتجویز الوصیۃ والثانی لتقیید ہا بالقلیل وہذا ما قال فخر الاسلام رح لکن الشرع جوز ذلک نظرا لہ بقدر الثلث استخلاصا علی الورثۃ بالقلیل لیعلم ان الجبر والتہمۃ
فیہ اصل فقولہ نظرا لہ علۃ للتجویز وقولہ استخلاصا ای استیثارا من الموصی لنفسہ علی الورثۃ بالقلیل علۃ لتقیید التجویز بقدر الثلث وقولہ لیعلم ان الجبر والتہمۃ ای تہمۃ
ایثار الاجنبی علی الاقارب باعتبار ضغینۃ لہ اصل فی باب الایصاء علۃ لتقیید الاستخلاص بالقلیل **قولہ** بان یبیع یعنی لو باع من احد الورثۃ عینا من اعیان
الترکۃ بمثل القیمۃ کان وصیۃ صورۃ حیث اثر الوارث بعین من اعیان مالہ بیعا لا معنی لاشتراط العوض منہ فلا یجوز عند ابی حنیفۃ رح لان حق الوارث کما
یتعلق بالمالیۃ یتعلق بالعینیۃ فیما بینہم وعندہما یجوز لعدم الاخلال بثلثی المال واما بیعہ من الاجنبی فیجوز اتفاقا اذ لا حجر للمریض من التصرف مع الاجنبی لا نخل

ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة بمعنى فقطا في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على

قوله بمعنى فقطا في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد يتعلق حقهم بالمالية

لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية

في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن

في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على

المولى اذا غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز

كله الاحكام دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها

كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الاعند

وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزم الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته وصورته كما اذا حفر بيرا فوقع حيوان

بعد موته لا ما شرع عليه صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه

قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص

بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ليقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما

بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيأ لنفسه من نصيبه من الميراث ولان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما لم يسلم له

الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية

خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما

دنيوية او اخروية والدنيوية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى

ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح

لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه

من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمال ما فصل في الكتاب قوله ان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق

ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل تقوى الذمة لان

المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقومة لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت

عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا

وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت وانما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون

حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال الا هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن صلوة

عليه فقال علي او قتادة رضي الله تعالى عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث

يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب مجهول على انه او الان فيه مال لم يكن للميت مال وان معنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر

الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فان الذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة

ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل

فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له

حتى تترتب منها تجهيزه وقضاء ديونه ولا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة ههنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت المالكية وهي تابعة في باب الكتابة وهو جواب سوال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا ثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة انما تثبت بسببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن يقينا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية +

قوله حتى تترتب منها اي من التركة حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته عتيقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت تابعة وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك فان محل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت تحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية اولاده وسلامة الاكساب وتسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا للملك في البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب ان كان المغصوب محلا لاداء البدل او لم يكن **قوله** ويثبت الارث اي ولانه يثبت بما ينقضي به حاجة الميت ثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه بامواله بمنزلة انتفاعه بنفسه **قوله** فالخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة لصيرورته اي المريض بمرض الموت محجورا عن التصرفات التي يبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت بفلان فان بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الورثة فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن انعقاده لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد سبب حال بقاء الملك فيثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصيل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو ما يحتمل الفسخ والابطال + +

دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استغرقتها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية حق فتبقى بخلاف مملوكيتها حق عليها اما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه او من نفس غيره اما الاولى فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقد عند الشافعي رح اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هي دافعة لا اي للتعرض والدليل الشرعي في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقوية الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيتوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس بصورة التخفيف والاهمال لوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام اهملناهم فظنوا انا اهملناهم كما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال عز وجل انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال الله تعالى قوله انما نملي الآية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز ...

قوله دون سقوط التقوم اي المدبر ايضا كام الولد في سقوط التقوم لان الاحرار للمالية اصل في الآدمي والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء وتشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص له قلنا نعم الا انه خرج عن اهلية ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب يجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط الوارث فانه اسقاط الحق الغير قيل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى له بالقصاص بدون اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق الآخر كانه منفرد وليس ثبت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو ضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة ... الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت انه حق من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد دخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره ومن عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قلت ان اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا في الآخرة وهو في الامانة وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى وصفاته وصفات كماله وبنبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع ...

ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان ظهر تجب بها اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط احصان القذف فيندفع ابي حنيفة رح ان وطئه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيجب فاريده ويجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى انما يكون فى ثبوتها الخطاء عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى تصلح ديانتهم دافعة لها انما هى ولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيستقيمان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضا فاجاب بان حقيقتهم فى الربوا ليس بحل بقوله تعم واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان تكون ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحة واتى للتعرض لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع لان حله لا يحل فى شريعة من الشرائع لان حله كان فى شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس فلا نعلمه لنا الزامهم بما فى كتبنا فافهم فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى مجوسى خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس هو وجوب الضمان عدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فى التوريع لكنهما مندرجان تحت حكم هو عدم كون الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم ابقاء تقوم الخمر على ما كان قبل نسخ الاول ودليل الشرع ثم يجب التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف فلا يكون فى اثباتهما فى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبتنا الضمان بالتقوم والاحصان ولم تفعل كذلك واما النفقة فانها تجب دفعا للهلاك ... عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان ... بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان ديانة الكافر المكابر تعرف الحق وانما ... وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا فانه من الكفار من لا يعرف الحق ... يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ... **قوله** ونحوها اى مثل المذكورات كحرمة الوصية ... **قوله** فيحد قاذفه اى قاذف المسلم الذى ... المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اى نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان يترافع الزوجان على ... لكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان فى تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع فى ذلك لتغيره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى رح ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا تثبت به ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا الصحة بينهما ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهى لخطاء عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من شهود النظم والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر فيما يكون مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما اذا يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد معتقدهم اى ما كان شائعا منهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا فانه دافع كنكاح المحارم فى دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت فى كتابهم الا انه شائع فيما بينهم

ولاكذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجته ضرره بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فتكون متعدية ههنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم

واخته للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لو لا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد فالمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوامين حراما ولاشك ان التوامين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اندفعا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنتفي بالبعيد لم يحل القريب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم واخته لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد تقصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد تقصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان حتى لا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين نعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف يندرئ بالشبهة في النكاح وان صح لكن النفقة

صلة مبتداة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت لصار العبادة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة النكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم ثم الجواب الى جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم واقعة في ذلك لان الزوج حابس الزوجة فان حبسها بلا نفقة تكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس اما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله اما جهل لا يصلح عذرا لكونه دونه اي دون الجهل الاول بجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان ما ولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع

لم يثبت حرمته عندهم فتكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابهم فسق منهم لا ديانة اعتقدوه واحله ولهذا لم يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقده واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقدات التي يجتمع عليها اهل تلك الملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سبب الميراث في دينه فلا يثبت سبب الميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يبتن على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب من القياس على مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته تقريره ان من ليس في نكاح التناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فتكون تعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وغناها يعني ان المال في نفسه يصير الى قلة بان كثرة الحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفاسق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى اما مؤول للقرآن اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض

وكجهل الباغي فيضمن بإتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه ولا ولايتنا منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فانه لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد فيه لوث اي علامة القتل يحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضى بالدية على المدعى عليه ان كانت الدعوى او خطأ وهذا عند الشافعي رح واما عند مالك رح يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه تعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما الجهل يصلح شبهة عطف على نوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر اي العصر بالوضوء ولا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعذر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه وما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب .

معتقده بحيلة على وفق معتقده ظاهر منيذه ... وشل الكافر في عبادة غير الاسلام انه متأول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما ازمنا مناظرته والزام لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام **قوله** وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد شبهة باطلة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد لا يؤخذ بضمان ما تلف من مال او نفس لكن يرد ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يعني لو جاز الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون لك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربته الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع **قوله** لم يحرم الميراث بقتله اي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه بمكان المنعة فكان قتله لاهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاحكام بمنزلة الجهاد ولان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان هذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق الاتفاق **قوله** ولما كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن لهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة اوجب شبهة اختلاف الدار فيجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب عندنا لو هلك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية او لا وهو دونه وذلك اما ان يكون في

كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ صلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح فى ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وايضا فيه خلاف زفر رح فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو فى معنى الناسى للفائتة فيجزيه الفرض الثانى لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع

والمسئلة المستشهد بها هى الاول لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهات وهكذا القصاص فى المسئلة السابقة

اصول المذهب كما مر او فى فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعى الدلالة ولا فرق فى هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسنة فالمخالف كافر لا محالة فلا بد هٰهنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعى الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان ذكرها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى فى قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ فى الاجتهاد والا ان نص الكتاب ليس بقطعى لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيد النهى عن كل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى او فسقا اهل لغير الله به فقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التى هى الشهادة المحضة فى رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافى ثبوت نوع آخر من البينة هى شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعنى قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعى رح فى احد قوليه فى مسئلة القسامة وهى ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولى قتله على احد او جماعة من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اعنى علامة يغلب على ظن القاضى السامع صدق دعواه يستحلف الولى خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل فى صورة الخطاء واما فى صورة العمد فى القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفى القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء المقتول وجد فى خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف فى تقدير القولين ليس على ما ينبغى وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانى بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر اورد مسئلتين ولهما مثال اليمين فى موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا امثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا

قوله ولم يقض الظهر بناء اى بنى ادم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع

قوله واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر جهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل فى موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت للوليين كان لكل واحد منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص ثابت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف فى حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة فى حكم الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا اذا تنفس بعضها فاقتاه بفساد الصوم فحصل له الظن او بلغه الحديث

ومن زنى بجارية امرأته ووالده وظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة بهذه الشبهة وان كان يثبتان بالوطي بالشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان يكون شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان وشرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح مقدرا انما هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا ترك خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى القبلة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلواتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ان صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وياكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منها يكون لتقصيره لكن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل ومأذون اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بجنايته لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنبها من قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها الاحكام الشرعية ليس بعذر

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله فلا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي حنيفة تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الآثار وانما التمسك بها للفقهاء والفتوى ايضا لا الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها او ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه الشبهة اشتباه اعني شبهة في الفعل وهي ان الظن بما ليس بدليل حل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطي جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل يصلح عذرا لكن مسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله **قوله** فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف حال من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون تحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي وجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح اما اذا زوجها الاب

لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فالجهل لا تعذر وفي حق الامة تحقق لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الا الحذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثمه لانها تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم مثلث لانه انما يحل المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من الشراب المحرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد ++ + + ++

او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو وبغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد يقع في بعض البلاد نقلا عن المصرح انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا ورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض ان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لانها اتى في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء ورثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تطلب حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا **قوله** ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل من الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزأ منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه بعجز عن التصرف فيه وقد يكون محذورا فيه كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها و من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا والنقيع الذبيب وهو الماء الذي القي فيه الذبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا يكون قيد الايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد بعد الصحو وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط هو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل البيع فانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض

مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة فهم الخطاب بسبب معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان كون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف وباشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو لحصول الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منها قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل فسر الهزل في الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية هذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختاره ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات واعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى

اى فالاعبد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اى للمتعاقدين لوجود الرضاء بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضاء بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما فى خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضاء بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت فى البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلث جاز اى اجازاه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رح اى ينقلب جائزا كما فى الخيار المؤبد لارتفاع المفسد عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة وكلما اجازه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط فى الثلث وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعراضهما واختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم تتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا الاخير ناسخ الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يبق على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرلى شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضر شئ فعلى اصل ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وبان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا فى صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يعمل بظاهر العقد فى الكل

اى بيان الواقع فاخبارات والافاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان الى اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ واحكام للاقسام بعضها مشروح فى الكتاب وبعضها متروك لانساق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء **قوله** فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالى **قوله** عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما غيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شئ من الصورتين هذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شئ فانه عند ابى حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام فى الثلثة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما والاعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر واعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر او بنائه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية ولا خفاء فى ان تمسك ابى حنيفة بان الاصل فى العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا

والفرق له بين البناء وههنا ثمه ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من او اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فسادا لعقد كما بينا في العقد واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا

والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمه لا ههنا والهزل باحد الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال ههنا بما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن احد الالفان فاذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا ونحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضاء بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه

ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط

اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قابل الصحة واللزوم وهذا قوله والفرق له بين البناء ههنا ثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين هو قبول العقد فيما ليس داخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة الى المقصود فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا تصلح بدون تسمية البدل واذا اعتبرنا المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في ضمن الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل و حاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في الحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عند طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض الا الاستبدال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر البدل بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف وعلى ان لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح المهر الف

الفرق لابي حنيفة هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط

بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به واي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض

فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف و

عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكروا وكذلك في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا

عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل

ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء كان الهزل في الاصل او في القدر او في الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال

وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع

الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تختار المرأة وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين

وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما

فالازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق

بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود في الايجاب

لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته وبدون ذكره فيترجح المبيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع تصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا

لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد

مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا توسل الى ثبوت المسمى لان المال

لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه بانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان

فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر يصح وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء او اختلفوا في الاعراض والبناء

فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر

المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان

المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت

بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان

المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء

يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط اليمين

فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان

ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق و

لا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبيهما وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين

واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل هو ان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه

مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال هنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت

ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المسائل

بطريق الطبيعة والمقصود وهو الطلاق والعتق هو سقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت تم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعد طلب المواثبة التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل به الخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا لكن يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ اذ لا بد لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف الدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه من ثمرات الاحتمال حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري للانسان تبعثه على العمل بخلاف موجب العقل قال الامام فخر الاسلام وهو العمل بخلاف موجب حكم الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون من يعتريه خفة اما فرحا او غضبا فتتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او ذميمة اي مذمومة هي لا في الالهية ولا يشابه الا في الاحكام

في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة بان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة فهو بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الخبر يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته ونفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وهذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع قيام العقل فلا يكون سماويا على ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسر المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي اللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه تخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك **قوله** لان التبذير اصله مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اسم مجاوزة الحد

٥٠٢

واجمعوا على منع ماله في اوائل البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك عن الجدودة عن شكله الا نادرا فيسقط ت المنع وهي خمسة وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل من يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن من اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن غاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه قياسا عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب رفعها وايضا حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا واسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين وفي زمنهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فعجز عن مكائدها شدائد هجرها وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك فوق قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة بغلته ولا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشرذمة يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان مجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله متمليا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع تقاضى الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ يتبع عثونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن ذلك اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فبطل القياس الحجر على منع المال

باصل التبذير هو نفس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضافت الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر للنظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيجوز الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه بالاتلافه التصرفات ولم يكن للولي سفه الحفظ الى الكلفة والمؤنة والثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له تحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مثقلة لديون الناس ونفقته لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وسقط بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود ولكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار **قوله** دخل في سوق النخاسين لفظ في زائدة والمكائدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا ذلك عادة الكبار والتمرقة وسادة صغيرة والعثون شعرات طوال تحت حنك البعير وسبلته من اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اي فنون الحيل والتزوير والعلوم التي

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان مراده فاسد ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم لحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد رح ويحجره القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله + + + + +

من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله يتبت عنوته تحيل حود الضمير الى البائع والمشتري ولما هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رح كما في احداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فقصره يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارات والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفوية لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الآخرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي كفاية الشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله** وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي لا يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او تمتنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضي لانه تردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا فيهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم

التلجئة هي المواضعة المذكورة متصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الدين فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة واما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافرين وتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي

ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء ديونه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه كان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر قوله التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجأت اليك داري اجعلك ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانته ملكي يقال التجأ فلان الى فلان الجأ ظهره الى كذا وقيل معناه الالجاء مضطرا الى ما باشره من البيع منك وليست بقاصد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد سير مديد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربعا الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انما صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن بدفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل لوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر وافتي في حقه وضبط المسائل في هذا المقام

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر الا الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي
عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بنفسه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله غير باغ ولا عاد
فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك الشافعي رح على العدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية بجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر
ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للمنية قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا او اقتصار الشهوة بل يأكلها
لدفع الضرورة ولا عاد حد اليسد جوعه او لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعد اي لا يرفعها لجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من
غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس
بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح به اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت الفعل كالدية

انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة

ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر
ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جواز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة على الثاني لم يجز الافطار
اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه
سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير قران
شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية
ويجعل السفر سعد وما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية
ويكون حكمه كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل يجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا نفس السفر
بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا بجميع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع
عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته لحكم مع ان السبب
وسيلة اليه اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر
اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف
السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل الاكل فلا بد في الآية في تقدير فعل اي
فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت
الآية لبيان حرمته وحلته اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد تكرار التاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يتجاوز غيره السد الرمق ويدفع
الهلاك او غير متلذذ ولا غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد
محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطاء لقوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت
منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء

او لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه

عندنا لا عند الشافعيؒ لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا انه امر بطن بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يتوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام

اليقظة والرضى فيما يبتني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة

اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة

مركوزان في الانسان فيكونان عفوا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل

مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل

حكم صدر عن العاقل البالغ يعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت الرضى قوله لان دوام العقل

بالعقل الى آخره فانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى بطلت عبارات النائم اذا لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه

اذ لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقيم ما هو دليل

عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعيؒ فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال

العقل لوقع الطلاق النائم والقائم البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله فاذا اجرى البيع على لسانه اي لسان

الخاطي خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو ملجئ بان يكون بفوت النفس

او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي

الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او رخص كما اذا

اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى

فسانها صلة لم لانها تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه

بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه تتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي

وعبارة فخر الاسلامؒ ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل بمال اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت

والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول انت

جالس فقال انت طالق وعند الشافعيؒ لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب في قوله لا مقام اليقظة

والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع الطلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في

التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف

عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نيابة في الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور

البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما

وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر وان الذي يحتاج

الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل

بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا

لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه مبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه

خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله واما الذي من غيره اي

ولا الاختيار ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق وان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل عدم اختياره الاكراه عند الشافعي اما يكون بحق كالاكراه الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون عذرا واعلم اني اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب ولا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الثاني ويقتص القاتل مكرها وانما يقتص الحامل بالتسبب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحاكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة اي بعد مدة الايلاء بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى بعد المدة وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي في ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء اسلام الذمي اي لا يصح لاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء

الثاني من العوارض المكتسبة والذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجي بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجيا او غير ملجي لا ينافي اهلية الوجوب والخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على القتل المسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب المراد بالاباحة انه يجوز له الفعل لو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجب علما بالعزيمة ولهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل لو تركه ويصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وجعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا الاختيار اي لا الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل اي اوفق له ويحتمل ان يريد ما هو الايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل الزام رضا الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه ولئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف المال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل بالكلية كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين **قوله** طلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني ولو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فانه اذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة ان الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها

واصلنا ان الاکراہ الملجی لما افسد الاختیار فان عارض ہذا الاختیار اختیار صحیح وہو اختیار الحامل یصیر اختیار الفاعل کالمعدوم وہذا ای صیرورۃ اختیار الفاعل کالمعدوم

لایکون الا بان یجعل الفاعل آلۃ للحامل فان احتمل ذلک ای کونہ آلۃ لہ ینسب الی الحامل الا ای ان لم یحتمل کون الفاعل آلۃ للحامل یبقی منسوبا الی الفاعل فالاقوال کلہا

لایحتمل ذلک ای کون الفاعل آلۃ للحامل لما ذکرنا ان التکلم بلسان الغیر ممتنع فان کانت ای الاقوال مما لاینفسخ ولا یتوقف علی الاختیار کالطلاق والعتاق ینفذ لانہا

ای الاقوال التی لاتنفسخ تنفذ مع الہزل وہو ینافی الاختیار والرضی بالحکم ومع خیار الشرط عطف علی قولہ مع الہزل وہو ینافی الاختیار اصلا بل ینافی اختیار الحکم اصلا اما اختیار

السبب فحاصل فی الخیار فلان تنفذ بالاکراہ ای الاقوال التی لاتنفسخ بالاکراہ وہو انما یفسد الاختیار اولی ووجہ الاولویۃ فی الہزل اختیار المباشرۃ والرضی بہا ثابتان لکن

اختیار الحکم والرضی بہ منتفیان والاکراہ فالرضی بالسبب والحکم منتف فیہ واما اختیار السبب فحاصل فی الاکراہ مع الفساد فاذا کان الطلاق والعتاق ونحوہما فی الہزل

من غیر اختیار الحکم والرضی بہ فوقوعہما فی الاکراہ مع فساد الاختیار والمطلق ہہنا ما قالوا ولکن یرد علیہ ان اختیار السبب والرضی بہ حاصل فی الہزل بدون الفساد واما فی الاکراہ

فلا رضی بالسبب اصلا واختیار السبب موجود مع الفساد فلا یلزم من الوقوع فی الہزل الوقوع فی الاکراہ واذا اتصل بقبول المال ای اذا اتصل الاکراہ بقبول المال فی الطلاق یقع الطلاق

وکان المخوف ممن یمکنہ تحقیق المخوف بہا فیدخل فیہ القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخلید السجن لا اذہاب الجاہ واتلاف المال ونحو ذلک **قولہ** واصلنا یعنی ان الاصل المقرر

عند ابی حنیفۃ واصحابہ ان الاکراہ اذا کان ملجیا وعارض اختیار الفاعل اختیار صحیح من الحامل فاما ان یکون المکرہ علیہ من قبیل الاقوال ومن قبیل الافعال فان کان من قبیل الاقوال فان کان

مما لاینفسخ کالطلاق یکون نافذا والا کان فاسدا کالبیع والاقرار وان کان من قبیل الافعال فان لم یحتمل کون الفاعل آلۃ للحامل کالزنا کان مقتصرا علی الفاعل وان احتمل فان لزم

من جعلہ آلۃ تبدل محل الجنایۃ کان مقتصرا علی الفاعل کاکراہ المحرم علی قتل الصید وان لم یلزم نسب الی الحامل ابتداء کالاکراہ علی اتلاف المال والنفس والمراد بالاکراہ الملجی ان یکون التخویف بالقتل

دون الحبس والضرب ومعنی فساد الاختیار ان الانسان مجبول علی حب حیوتہ وذلک یحملہ علی الاقدام علی ما اکرہ علیہ فیفسد اختیارہ من ہذا الوجہ ومعنی کون الفاعل آلۃ ان الحامل یمکنہ

ایجاد الفعل المطلوب بنفسہ فاذا حمل علیہ غیرہ عند التلف صار کانہ فعل بنفسہ وان لم یمکنہ مباشرۃ ذلک الفعل بنفسہ بقی مقصورا علی الفاعل **قولہ** فالاقوال کلہا لایحتمل ذلک

یعنی ان شیئا من الاقوال لایحتمل کون الفاعل آلۃ للحامل فیہ لامتناع التکلم بلسان الغیر واما ما یقال من ان کلام الرسول کلام المرسل فہو مجاز اذ العبرۃ بالتبلیغ وہو قد یکون مشافہۃ وقد یکون

بواسطۃ وذکر فی الطریقۃ البرغریۃ انہ لانظر الی التکلم بلسان الغیر لانہ ممتنع غیر مقصود وانما النظر الی المقصود من الکلام الی الحکم فمتی کان فی وسعہ تحصیل ذلک الحکم بنفسہ یجعل الغیر آلۃ

لہ ومتی لم یکن وسعہ ذلک لم یجعل غیرہ آلۃ فالرجل قادر علی تطلیق امرأتہ واعتاق عبدہ فاذا حمل غیرہ یجعل فاعلا تقدیرا واعتبارا بخلاف الحامل فانہ لایقدر بنفسہ علی

تطلیق امرأۃ الغیر واعتاق عبد الغیر فلا یصح ان یجعل الفاعل آلۃ لہ **قولہ** فلان ینفذ بالاکراہ وہو یفسد الاختیار اولی یعنی ان الاکراہ دون الہزل وخیار الشرط فی منع نفاذ

التصرفات لان کمال النفاذ بصحۃ اختیار السبب والحکم والرضا بہما جمیعا ففی کل من الہزل وخیار الشرط قد انتفی الاختیار والرضا فی جانب الحکم وان وجد فی جانب

السبب وفی الاکراہ لم یبق الاختیار فی السبب ولا فی الحکم لکنہ فاسد والفاسد ثابت من وجہ بخلاف المعدوم من کل وجہ فانتفاء الشرائط لکمال النفاذ فی الاکراہ اقل فہو بالقبول

اجدر والنفاذ فیہ اجدر واعترض المص بان ہہنا امور اربعۃ ہی اختیار السبب والحکم والرضا بہما ففی الہزل یوجد اختیار السبب والرضا بہ مع الصحۃ وینتفی اختیار الحکم والرضا

بہ وفی الاکراہ یوجد اختیار السبب والحکم مع الفساد وینتفی الرضا بہما ففی کل من الہزل والاکراہ یوجد الاثنان من الامور الاربعۃ لکن مع الصحۃ فی الہزل ومع الفساد فی الاکراہ

فلا یکون الاکراہ اولی بالقبول والنفاذ والمص لم یتعرض لوجود اختیار الحکم فی الاکراہ لیتوہم غایۃ مرجوحیتہ فیظہر قوۃ الاعتراض علی ما ذکر یمکن الجواب بان فی کل من الاکراہ

والہزل امرین من الامور الاربعۃ الا ان الامرین الذین فی الاکراہ اقوی من جہۃ ان الحکم ہو المقصود والسبب وسیلۃ الیہ وان الاختیار ہو المعتبر فی عامۃ الاحکام

ونفاذ التصرفات والرضا قد یکون وقد لایکون وفساد الاختیار لایوجب المرجوحیۃ لان الفاسد بمنزلۃ الصحیح فیما لایحتمل الفسخ لانہ اذا انعقد ینفذ ولا یحتمل تخلف الحکم

قولہ واذا اتصل ای الاکراہ بقبول المال بان اکرہت امرأۃ بوعید تلف او حبس علی ان تقبل من زوجہا الخلع علی الف درہم فقبلت ذلک

منہ وہی مدخولۃ یقع الطلاق لانہ لم یتوقف الا علی القبول وقد وجد ولا یلزمہا المال لانہ یتوقف علی الرضا ولم یوجد کما اذا طلقت الصغیرۃ

فقبلت یقع الطلاق لوجود القبول ولا یلزمہا المال لبطلان التزامہا وانما اشترط اتصال الاکراہ بقبول المال ای ان یتحد محلہما بان یکرہ

المرأۃ لانہ لو اکرہ الرجل علی تطلیق امرأتہ علی مال یقع الطلاق لان الاکراہ لایمنع وقوع الطلاق ویلزمہا المال لانہا التزمت المال طائعۃ بازاء

ای الاکراہ لعدم الرضی بالسبب او الحکم فکان المال لم یوجد فلم یتوقف الطلاق علیہ ای علی المال کما فی الخلع الصغیرۃ فانہ یقع الطلاق بلا مال بخلاف الہزل

لا عند ابی حنیفۃ فلان الرضی بالسبب ثابت ای فی الہزل دون الحکم فیصح ایجاب المال فیتوقف الطلاق علیہ ای علی المال فی الخلع بطریق الہزل کما فی خیارہما

من جانبہا ای اذا خالعہا بشرط الخیار لہا یتوقف الطلاق علی قبولہا المال وانما قال من جانبہا لان شرط الخیار من جانب الزوج لا یصح فی الخلع لما عرف ان الخلع

یمین فی حقہ معاوضۃ فی حقہا او عندہما فالہزل لا یوثر فی بدل الخلع فیجب ولان کانت بایفسخ ویتوقف علی الرضی کالبیع والاجارۃ تفسد والملجی وغیرہ ہہنا سواء

لعدم الرضی وکذا الاقاریر کلہا لقیام علی عدم المخبر بہ والافعال ہہنا ما لا یحتمل ذلک ای کون الفاعل آلۃ للحامل کالاکل والشرب والزنی فیقتصر علی الفاعل ومنہا

ما یحتمل فان لزم من جعلہ آلۃ تبدیل محل الجنایۃ تقتصر علیہ ایضا لان فی تبدیل المحل مخالفۃ الحامل وفیہا بطلان الاکراہ کاکراہ المحرم علی قتل الصید لانہ انما حملہ

علی الجنایۃ علی احرامہ ولو جعل آلۃ یصیر المحل احرام الحامل وکما اکرہ علی البیع والتسلیم فالتسلیم مقتصر علیہ لانہ اکرہہ علی تسلیم المبیع ولو جعل آلۃ یصیر تسلیم المغصوب

ویتبدل ذات الفعل ایضا فان المبیع حینئذ یصیر غصبا

ما سلم لہا من البینونۃ واما اذا اتصل الہزل بقبول المال فیصح التطلیق لکن یتوقف وقوع الطلاق علی قبول المرأۃ المال والرضا بہ فان التزمتہ وقع الطلاق و

لزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابی یوسف ومحمد رح یقع الطلاق ویلزم المال من غیر توقف علی الرضا وجہ قول ابی حنیفۃ انہ قد تحقق فی الہزل الرضا

بالسبب دون الحکم فیصح التزام المال موقوفا علی تمام الرضا بمنزلۃ خیار الشرط فی جانب الزوجۃ فانہ لما دخل علی الحکم فقط لا یمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحکم

فیتوقف وجود الحکم اعنی وقوع الطلاق ولزوم المال علی الرضا بالحکم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فی جانبہا لان الخلع من جانب الزوج یمین فلا یقبل

خیار الشرط ووجہ قولہما ان الہزل لعدم الرضا والاختیار فی الحکم دون السبب فیصح ایجاب المال لوجود الاختیار ووجود الرضا بالسبب وتحقیقہ ان ما یدخل

علی الحکم دون السبب فہو لا یوثر فی الخلع بالمنع کشرط الخیار لان اثرہ فی المنع ولم یوثر فی احد الحکمین وہو الطلاق بالمنع فلا یوثر فی الآخر وہو لزوم المال

لانہ تابع فیقع الطلاق ویلزم بلزومہ وما یدخل علی السبب کالاکراہ یوثر بالمنع فی المال دون الطلاق لان المال فی الخلع لا یجب الا بالذکر فیہ کالثمن فی البیع فلا بد من صحۃ

الایجاب کثبوت الثمن والداخل علی السبب یمنع الایجاب فی البیع فکذا فی الخلع والداخل علی الحکم لا یمنعہ فی البیع لکن یمنع اللزوم وہہنا لا یمنع اللزوم لان الطلاق مقصود

والمال تبع فحیث لم یمنع لزوم المتبوع لم یمنع لزوم التابع لان حکم التابع یوجد فی المتبوع ابدا **قولہ** وان کانت ای الاقوال مما تنفسخ ویتوقف علی الرضا ینعقد فاسدۃ اما الانعقاد

فلصدورہا عن اہلہا فی محلہا واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاکراہ صریحا او دلالۃ صح لزوال المعنی المفسد ثم الاکراہ الملجی کالاکراہ

بالقتل وغیر الملجی کالاکراہ بالضرب او الحبس سواء فیما ینفسخ ویتوقف علی الرضا لان الرضا منتف فی النوعین فینتفی النفاذ والنظر فی حد الاکراہ من الضرب والحبس مفوض الی الحاکم

قولہ وکذا ای یشمل التصرفات التی لا تنفسخ الاقاریر کلہا من المالیات وغیرہا فی انہا تفسد بالاکراہ الملجی وغیر الملجی لان الاقرار خبر محتمل بین الصدق والکذب وانما یوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب

الصدق ای وجود المخبر بہ فاذا تحقق الاکراہ وعدم الرضا وہو دلیل علی الکذب ای عدم المخبر بہ لم یثبت الحقوق فان قلت الاکراہ یعارضہ ان الصدق ہو الاصل فی المومن وجود

المخبر بہ ہو المفہوم من الکلام فلا یقوم دلیلا علی عدم المخبر بہ قلنا المعارضۃ انما تنفی المدلول لا الدلیل فغایۃ ما فی الباب انہ لا رجحان لجانب الصدق والکذب فلا یثبت بالشک

الحقوق **قولہ** والافعال منہا ما یحتمل کون الفاعل آلۃ للحامل ومنہا ما یحتمل فالاول یقتصر علی الفاعل وذلک مثل الاکل والشرب حتی لا یرجع الی الحامل شیء من احکامہا المتعلقۃ

بہا من حیث انہا اکل وشرب کما اذا اکرہ صائم صائما علی الافطار فانہ یبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما یتعلق بذلک من حیث انہ اتلاف کما اذا اکرہہ علی

اکل مال الغیر فقد اختلفت الروایات فی ان الضمان علی الفاعل او علی الحامل وکذا فی الزنا لو کرہہ علیہ کان العقر علی الزانی لکن لو اتلف الجاریۃ بذلک

ینبغی ان یکون الضمان علی الحامل ای المکرِہ والثانی وہو ما یحتمل کون الفاعل آلۃ للحامل قسمان لانہ اما ان یلزم من جعلہ آلۃ تبدیل محل الجنایۃ اولا اما القسم

الاول فیقتصر علی الفاعل ولا یتعلق بالحامل اذ لو نسب الی الحامل وجعل الفاعل بمنزلۃ الآلۃ عاد علی موضوعہ بالنقض لان تبدیل محل الجنایۃ یستلزم

مخالفۃ الحامل لانہ انما حملہ بالاکراہ علی الجنایۃ فی ذلک المحل ومخالفۃ الحامل یستلزم بطلان الاکراہ لانہ عبارۃ عن حمل الغیر علی ما یریدہ الحامل ویرضاہ

علی خلاف رضاء الفاعل وہو فعل معین فی محل معین فاذا فعل غیرہ کان طائعا بالضرورۃ لا کرہا واورد فخر الاسلام لذلک مثالین لان تبدیل

قولہ فقد اختلف الروایات فی ... علی الفاعل ... یجب الضمان ... لان ینتفع ... الاکل ... علی الحامل ... علی القبض ... علی الاکل ... لانہ ... تعین ... الطعام ... لان ... تبدیل ... الحامل ... لان الحامل لو ذکر ... فان الحامل ... یکون الفعل للفاعل لا یکون للحامل فاذا صار ... الفعل ہناک ... فلا یکون ... محرم علی قتل الصید ... الفاعل بالجنایۃ علی احرام نفسہ

والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف محتمل تحليله فحاصله ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني هو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف محتمل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن وكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة له كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه وتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اى الحامل فما كان عمدا يقتص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة تبدل محل الجناية فيأثم كل منهما ✦

محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله تقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جاعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل الاحرام للفاعل فلم يكن اتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة يجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مرتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبديل في محل التسليم حيث يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للفعل حتى ان المشتري يملك المبيع لكا فاسد لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه تمام العقد لانه لا يقدر احد على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير او اتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام رحمه من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والعرف وانما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام الصرف وهو امر زائد على نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن شيئين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة فيه ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا تمنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه ههنا هو القسم الثاني والذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه اذ ذهب بعض المشائخ رح فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رح القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رح لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم بغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان

(حاشية) قوله والاعتاق وان كان … الاعتاق ليس الا اخراج … ان يحتمل الفاعل آلة … تبديل محل الجناية … فالمسئلة تخالف الحكم … فيما تقدم عليه فان الفاعل … فيما تقدم عليه لا يجعل آلة … ١٢

٥١٢

(حاشية) … لا في حكم … والاعتاق من الاقوال وهو لا يحتمل … الانفعال … ان هذا الاشكال … لا يحتمل آلة … من الاقوال فلا يحتمل ذلك … والدعوى … ١٢

والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تحتمل الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له الجرح لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنى حصل معنى القتل فان ولد الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فان الاكراه الملجي يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجي اي لا يبيحها غير الملجي لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط اصلا واما في الحقوق التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فرخص بالملجي والصبر صار شهيدا او قد مر في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زنا الرجل اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجي رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس فيه الا حق ... النفس في زنا المراة ليس قطع النسب اذ النسب من الرجل فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة الا انه قطع النسب

لغير فلو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه ما تقول في وجه في هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو نبهنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله ولكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** الحرمات انواع مر كان حكم الافعال المكره عليها التي لها تعلق بالمال من غيب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط او لا والثاني اما ان تحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا والكل من هذه الاقسام مبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزنا حقيقة وانما المراة تمكنه من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبهما واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد ولو في صورة كون المراة متزوجة والكان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينتفي مثل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** فالاكراه الملجي يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انما يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما الكان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كما في المخمصة واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجي لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحتمل متعلقها قط لكن قد رخص للعمل فيه مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى لا يحتمل للسقوط كالايمان او يحتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان تقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل الوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار

طلارخص زنانا بالمجئ لا يحد بغير الملجئ للشبه ويحد ہو ای اذا اکرہت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زنا ہا رخصة يعني انہا ان زنيت بالاكراه الغير الملجئ يكون زناہا شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنا بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما حقوق العباد كاتلاف المال المسلم فحكمه حكم ما خوية فان رخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخوية حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهاحق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة

والله ولي العصمة والتوفيق

وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فكينا من الزنا حرام حرمة مؤبدة في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص بغير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وہي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله ويحد اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه يرفع لذلك لا لاقتضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه فاتلاف مال المسلم حرام حرمته هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيها انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عند ترك النوافل من العبادات حتى قتل انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها ليس من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد وشاملا في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسمان لهذا القسم ولهذا انظر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهاحق الله تعالى تسامحا الا ان يحمل السقوط وعدمه في القسمين السابقين على ما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي يجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال المعصوم حقا لصاحبه طالبه فقط بحال فهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجوب العصمة عصمنا الله تعالى بجوده الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمعت من العوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في حار الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في تغييبه حبيب الرقدة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام جملة

ما هو كائن في صفحات هذه الاوراق بين الانام +

هذا صورة ما كتبه الفاضل الاديب والكامل الاريب وحيد عصره وفريد دهره مولانا محمد اعظم حسين الصديقي الخيرابادي سلمه الله الهادي

ان اصدق ما يقبله الايقان ويؤسس به اساس الايمان حمد الله سبحانه وافضل ما يكرم به نوع الانسان والذي ما يمتني به حجا
شكر الله ما اعظم شانه واكمل ما يتادى به فرائض الملل والاديان اتباع الانبيا لاسيما انقيادا اوامر الحقة التي امر بها نبينا
وشفيعنا خير الورى حبيب الرحمان عليهم وعليه افضل الصلوة وازكى التحيات ما طلع القمران في البوادي والعمران وعلى اله
واصحابه الذين بذلوا جهدهم في اشاعة الدين المتين واطفؤا ببريق اسياف سيوفهم شرار الكفر والطغيان ونوروا الزمان
بانوار الاسلام واعزوه على سائر الاديان وبعد فيقول عبده الآثم محمد اعظم حسين الصديقي الخيرابادي
عامله الله بالخير في العواقب والمبادي لما كان كتاب التوضيح شرح التنقيح وشرحه النادر الفريد التلويح و
حاشية التلويح للعلامة الحسن الچلپي مجموعة عديمة المثل فاقدة النظير لدقائق مسائل الاصول حاويا ولدرر
مطالب هذا العلم الشريف كنزا كافيا لم ير بعد حين مجتمعة كلها في مكان ولم يسمع اذن جميعها منسلكة في سلك مجلد واحد
بمرور الزمان واشواق المشتاقين لطلبه في غاية الهيجان فعزم لطبعه وتيسير نسخه واستيعاب حواشيه بكمال جده وجهده
ذو العزم المسعود ممتاز ابين الانام بهمة العالية وجوده المحمود سلطان التجار موجد صنائع الطبع بروية المحمود المنشي نول كشور
لازال عناية الله العزيز عليه ممدودة وطبع هذه المجموعة الشريفة في قليل من الزمان بمصارف خطيرة ومبالغ جزيلة وفوض تصحيحه
الى علماء مطبعه كلهم اديب اريب بهذا الامر جدير وان لم يتيسر لي تصحيحها الاجل اتمام فتح القدير فاستتبت تواهما في مصر لكهنو
في الشهر الشريف ذي الحجة سنة ١٢٩٢ اثنين وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الانبياء عليه ازكى الصلوة
واكمل التحيات في الصباح والمساء وبما اعظم فضله المتعال انه اعطى بعد اتمامها من غير تجسس وجود حاشيتين نادرتين عديمتي النظير
منها الحاشية المعروفة بحاشية شيخ الاسلام على التلويح ومنها الحاشية الشهيرة بملا خسرو فضمه بعدها بعنوانات في هامشها
علحدة بشرى للمعلم واعلامه وطوبى للكمال واعيانه بطلوع كواكبها وسطوع ضيائها قد تضح طرق معارف طرائق علم الاصول
وصان الاذهان من مهالك الجهل التي تذهب بالعقول فلما انجر الى ههنا الكلام اٰن الزمان ان اذكر تنشيطا للاذهان نبذة
من شرائف احوال مصنفيها الاعلام ناقلا من اعلام الاخيار وغيرها كتب الاسلاف الكرام فاعلموا ايها الخلان ان
مصنف التنقيح وشارحه التوضيح الامام الهمام شيخ الاسلام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود تاج الشريعة
وهو الامام المتفق عليه والعلامة المختلف اليه حافظ قوانين الشرع ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع
والاصول عالم المعقول والمنقول فقيه اصولي محدث مفسر نحوي اديب مناظر متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم
وارث المجد ارثا عن اب فاب ونشاء في حجر الفضل كفل به وربّاه جده وعلّمه في صباه فسعد جده وانجح جده حتى صار
قصب السبق في الفروع والاصول وكان ميدانه المعقول والمنقول اخذ العلم عن جده ثم اختصر وقاية الرواية وسماه
النقاية والّف في اصول الفقه هذه المتن المتين سماه التنقيح ثم صنف هذا الشرح النفيس وسماه التوضيح في حل
غوامض التنقيح وشرح للوقاية الرواية شرحا كاملا لمطالب الفقه جامعا وسماه بشرح وقاية الرواية وله المقدمات
الاربع وتعديل العلوم وله الشروط والمحاضر رتبهما على ترتيب كتب الفقه والوابهات روح الله روحه سنة سبع واربعين
وسبعمائة ومرقده ومرقد والديه واولاده واجداده والديه كلهم في شرع اباد بخارا وجده ابو والده تاج الشريعة ولوالده برهان الدين

٥١٥

فانهما آتاني الكرمان ذوفنانه تغمدهم الله برحمته واسكنهم بحبوحة الجنان ومصنف التلويح الامام النحرير القمقام والعلامة النبيل الطمطام
مالك ازمة التحقيق سلطان العلماء ملك الكلام بحر زاخر حبر فاخر بارع ورع متورع محقق مدقق امام في الاصول حكيم في المعقول
موجد لقوانين البلاغة والمعاني مسعود بن عمر المعروف بعلامة سعد الدين التفتازاني صاحب التصانيف الجليلة
والكتب النبيلة المعتقد عليه للاقاصي والاداني من تصانيفه شرح التصريف للزنجاني صنفه في قرية ترمذ في شعبان ٧٣٨ سنة
ثمان وثلثين وسبعماية وكان ابن ستة عشر سنة ومنها شرح التلخيص فرغ من تاليفه ٧٤٨ سنة ثمان واربعين وسبعماية بهرات
ثم اختصره في ٧٥٦ سنة ست وخمسين وسبعماية بغجدوان ومنها هذا شرح التنقيح والتوضيح صنفه في ذي القعدة ٧٥٨ سنة ثمان وخمسين
وسبعماية بكلستان تركستان ومنها شرح الرسالة الشمسية المسمى بالسعدية في جمادي الاخرى ٧٦٢ سنة اثني وستين وسبعماية بمزار جام
ومنها شرح العقائد للعلامة النسفي في شعبان ٧٦٨ سنة ثمان وستين وسبعماية بخوارزم ومنها شرح المختصر في الاصول في ذي الحجة ٧٧٠ سنة
سبعين وسبعماية بسمرقند ومنها شرح الكشاف بسمرقند ومنها شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم في شوال ٧٨٩ سنة تسع و
ثمانين وسبعماية بسمرقند وايضا مصنف الحاشية المعروفة بحاشية الحلبي الفاضل النحرير الحسن الحلبي مستغنيا حاله عن مؤنة التوصيف
والتصانيف الكثيرة الشهيرة المتداولة المقبولة للجماهير صنفها لاجل السلطان ابن السلطان بايزيد بن السلطان محمد مردان خان
بعد المراجعة من زيارة بيت الله الحرام وله سوى هذه الحاشية النادرة حواشي كثيرة على الكتب الفائقة تلقاها العلماء
بالقبول اذ خلو لها في الكتب الدرسية لا يجدي تطويل الكلام في ذكرها نفعا فاختصرنا على هذا القدر ذكرا
ادخله الله برحمته دار السلام واعلى له مقاما في جنات العلى ونفعنا به وفضل علينا
وبلغنا اقصى مقاصد التقى بحرمة نبيه وحبيبه خير الورى عليه الصلوة
والسلام وعلى آله الكرام واصحابه العظام
في الغدو والعشا
فقط